

Die

H. Ref. 154 ^{hs}

Theologie der Concordienformel

historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet

von

Dr. Fr. H. R. Frank,

a. o. Professor der Theologie in Erlangen.

I.

Die Artikel vom summarischen Begriff der Lehre, von der Erbsünde und vom freien Willen.

Erlangen,

Verlag von Theodor Blaesing.

1858.

180 - 9

Theologie der Concordienformel

historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet



Die Artikel vom zölibatrischen, Begriffe der Lehre von der
Erbsünde und vom freien Willen

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Es ist nicht eine lediglich historische Auseinandersetzung über den Inhalt der Concordienformel, weder nach Seiten ihres dogmatischen Zusammenhangs mit den früheren Bekenntnisschriften, noch rücksichtlich ihrer geschichtlichen Veranlassung und Entstehung, worauf es dem Verfasser im letzten Grunde bei dem Werke, dessen Anfang er hiermit der Oeffentlichkeit übergibt, ankommt. Nach einer Zeit, welche die Continuität der kirchlichen Lehrentwicklung unterbrochen hat, wird die lutherische Theologie, scheint es, die doppelte Aufgabe sich stellen müssen, einerseits in das ungeschmälerte Erbe der Väter wiederum einzutreten, andererseits das positive nicht minder wie das negative Verhältniss zu finden und darzulegen, in welchem der frühere Confessions- und Lehrertrag zu den

den neueren in- und ausserkirchlichen Lehrbildungen steht. Denn so wenig darüber ein Zweifel obwalten kann, wie noch manche Schätze der dogmatischen Arbeit unserer lutherischen Väter zu heben sind und wie nothwendig es zumal auch für das jetzt heranzubildende theologische Geschlecht ist, immer von Neuem durch die Schule derselben hindurchzugehen, so will doch auch die historische Thatsache unvergessen sein, dass, neben andern Gründen, die Unwilligkeit und die Unfähigkeit der altkirchlichen Theologie, der innerhalb des theologischen wie des allgemein wissenschaftlichen und künstlerischen Gebietes aufstrebenden geistigen Potenzen sich zu bemächtigen, ihnen gerecht zu werden und ihrer Herr zu bleiben, es war, wodurch sie ihren Fall selbst mit veranlasste und verschuldete. Und gerade je mehr man durch Gottes Gnade dessen gewiss geworden ist, die evangelische Wahrheit in dem irdenen Gefäss der lutherischen Bekenntnisschriften zu besitzen, um so mehr wird man dieser Wahrheit die Fähigkeit zutrauen, die ihr gebührende universale Stellung einzunehmen, nicht so, dass man darauf ausginge, durch Transactionen gegenüber einer entfremdeten Weltbildung ihr scharfes Gepräge zu verwischen, so aber, dass man sie als

die Macht gelten lässt und zur Geltung bringt, welche jedweden Bedarf und Postulat der geistig-sittlichen Natur des Menschen sein Recht und seine Stelle zuerkennt und eben damit als die centrale sich ausweist. Ist es einst der christlichen Wahrheit gelungen zu der auf ausserchristlichem Boden entsprungenen Wissenschaft und Kunst sich zu stellen, für deren wirklichen Ertrag in sich Raum zu haben und den berechtigten Forderungen derselben ihrerseits zu genügen, so wird die lutherische Theologie, um sich als Erbin und Hüterin jener zu legitimiren, nicht in einem Winkel ihr System ausspinnen dürfen, sondern gegenüber den vielfachen ausser- und gegenkirchlichen Richtungen der neuern Zeit den Beweis zu liefern haben, dass der auf falschem Wege dort ausgebrochene Drang bei ihr seine Befriedigung und der von jenen gefundene Bruchtheil der Wahrheit in ihr seine Stätte finden könne.

Von diesem allgemeinen Gedanken glaubte der Verfasser sich auch in der Lösung der besonderen und engeren Aufgabe leiten lassen zu müssen, welche sich ihm bei Darstellung der Theologie der Concordienformel darbot. Es galt ihm historische Vermittelung des Verständnisses zum Behufe weiterer dogmatischer

Verständigung. Denn er ist der Ueberzeugung, dass jeder gesunde dogmatische Fortschritt nur durch historische Mittelglieder hindurch sich vollziehen darf, und dass hierin der Unterschied berechtigter Subjectivität und Individualität von jener anderen beruht, welche ihrerseits den dogmatischen Bau von vorn beginnen zu müssen glaubt, als wäre die Arbeit einem Einzelnen übertragen, nicht aber der organisch verbundenen kirchlichen Gesamtheit.

Es musste aber um der nothwendigen Beschränkung willen und weil es in dem vorliegenden Falle zunächst darauf ankam, die Grundlagen selbst in ihrer Integrität und Tragfähigkeit aufzuweisen und gegen die Angriffe älterer wie neuerer Gegner sicher zu stellen, die schlüssliche Tendenz der Schrift vor der historisch - kritischen Arbeit zurücktreten, und der Verfasser hat sich in den meisten Fällen begnügen müssen, den Leser, den er vorerst durch die Arbeitsstätte der Confessoren und der Kirche hindurchgeführt, die Stellen anzugeben, wo der weitere Ausbau zu beginnen, und die Normen zu bezeichnen, wornach derselbe sich fortzusetzen hat.

Hiernach bestimmt sich der Gesichtspunkt, unter welchem der den einzelnen Artikeln angefügte „histo-

rische Nachweis“ betrachtet sein will. Nicht eine vollständige Ansammlung des dogmenhistorischen und sonstigen Materials, dessen man etwa zum geschichtlichen Verständniss der Concordienformel bedarf, ward damit beabsichtigt, sondern weil die Erläuterungen und Deutungen im Texte, wären sie nur individuellen Ursprungs, werthlos sein würden, musste allenthalben der historische Weg aufgezeigt werden, den die dogmatische Aussage durchlaufen hat. Wiederholungen dessen, was anderwärts bereits gesagt und geleistet worden ist, waren allerdings hierbei nicht durchweg zu vermeiden; indessen konnten sie dadurch vermindert werden, dass im Allgemeinen die Bekanntschaft mit der Entstehung der Concordienformel, deren Inhalt so wie jenem der altkirchlichen Dogmatik vorausgesetzt ward.

Das ist, was der Verfasser wollte. Und er glaubt wenigstens in der Bestimmung seines Zieles nicht fehlgegriffen zu haben. Wohl aber ist ihm bewusst, wie sehr die Ausführung der Nachsicht bedarf. Wenn auch seine Studien über die kirchliche Theologie nicht erst von heute und gestern datiren, so haben doch frühere Aemter, die für wissenschaftliche Arbeit verhältnissmässig nur wenig Raum liessen,

und neuerdings der Eintritt in den akademischen Beruf, dessen nächste Aufgaben seine volle Kraft in Anspruch nahmen, ihm nur selten die ungetheilte Hingabe an den Gegenstand verstattet. Und bei dem Umfange des Gebietes, auf welchem diese historisch-dogmatischen Untersuchungen sich bewegen, konnte die Bewältigung des Materials nur eine relativ vollständige sein.

So sei denn dieser Anfang, dessen einstweiliges Erscheinen sich dadurch wird rechtfertigen lassen, dass die in demselben behandelten Artikel von den später folgenden unabhängig sind, der sachkundigen, billigen Beurtheilung kirchlicher Theologen, der Erfolg aber dem befohlen, der auch das geringe Scherflein segnen kann zur Förderung des Verständnisses seiner evangelischen Wahrheit.

Erlangen, den 1. Juli 1858.

Frank.

De compendiaria doctrinae forma.

In der Natur des Bekenntnisses als solchen ist es begründet, dass die Frage nach der Bedeutung und dem Werth der Symbole an sich, sowie nach deren Verhältniss zur heiligen Schrift in dem voranstehenden Abschnitt „vom summarischen Begriff der Lehre“ nur theilweise berührt und gelöst, nicht aber dogmatisch erschöpft ist. Denn die Weise der Darlegung, so fordert es der selbst historische Charakter des Bekenntnisses, ist vor allen Dingen thetisch, nicht eine Entwicklung von allgemeinen Principien aus, sondern eine auf empirisch geschichtlichem Boden sich vollziehende Veststellung des Zusammenhangs der jetzt bekennenden Kirche mit der von Anfang an bekennenden, unter Zugrundelegung des gleichen Fundamentes. Darum wird von vornherein in der *Solida declaratio* die Nothwendigkeit einer Zusammenfassung des Schriftwortes im Symbol erhärtet durch Hinweisung auf den Brauch der *primitiva ecclesia* ¹⁾, und vom ersten bis zum sechsten Abschnitt wird stufenweise die historische Entwicklung der kirchlichen Lehrformeln unter Vorausstellung

der einzigen Glaubensregel und lautersten Glaubensquelle so gegeben, dass an die ökumenischen Symbole sofort angeschlossen werden die unter gleichen Bedingungen und auf gleicher Grundlage, wie einst in der ersten Kirche, neuerdings entstandenen evangelischen Bekenntnisse.

Das psychologisch nothwendige und von der Schrift bezeugte Wechselverhältniss zwischen Glaube und Bekenntniss bildet sonach nur die stillschweigende Voraussetzung der Concordienformel, deren Wahrheit und Gewissheit sie nach damaliger Sachlage nicht erst zu erhärten brauchte, und wenn die sittliche Verpflichtung zu solchem Bekenntniss nach Position und Negation den Hirten der Gemeinde insonderheit aufgelegt wird²⁾, so ist dies nur die Anwendung der allgemeinen Regel auf einen einzelnen Fall, in welchem jene moralische Nothwendigkeit der Confession in gesteigertem Masse zur Erscheinung kommt.

Würde ohne das Dasein bestimmter von aussen her an die Kirche herantretender Anlässe zwar Bekenntniss auf alle Fälle in dem Masse vorhanden sein, als der Glaube lebendig und kräftig genug ist, sich nach aussen hin zu bezeugen, so kann doch das Bekenntniss in seiner Gestaltung zum Symbol der Kirche nur begriffen werden aus der Zusammenfassung seiner psychologischen Genesis mit all den historischen Veranlassungen, welche die Umsetzung des ersteren in eine dogmatisch fixirte Form der Lehre herbeigeführt haben. Bei der nicht systematischen, sondern

historisch-thetischen Natur der Concordienformel wird man es daher nicht bloß erklärlich, sondern zugleich vollkommen berechtigt finden, dass dieselbe, um die Nothwendigkeit sowohl der früheren wie der späteren Symbole zu zeigen, namentlich auf die historischen die Kirche von aussen her zum formulirten Bekenntniss nöthigenden Momente Rücksicht nimmt. Die Häresie war es, welche, zwar nicht allein aber doch wesentlich, die Kirche zur Darstellung der jeweilig angefochtenen Glaubenspunkte im formulirten Bekenntniss veranlasste. So wird von den drei ökumenischen Symbolen ausdrücklich versichert, sie seien eine kurze Zusammenstellung der ächten christlichen Lehre aus der heiligen Schrift, gerichtet wider die Verfälschungen der Irrlehrer ³⁾; welcher letztere Satz weiter dahin erläutert wird, dass in jenen Glaubensbekenntnissen alle Häresien, so zur selbigen Zeit sich in der christlichen Kirche erhoben, lauter und gründlich zurückgewiesen wurden ⁴⁾. Die nämliche Anschauung wird in Bezug auf die eigenthümlich lutherischen Symbole consequent durchgeführt. Die Augsburgerische Confession ist gerichtet gegen des Papstthums und auch anderer Secten Verfälschung und ist in diesem Sinne eben das Bekenntniss unserer Zeit ⁵⁾; die Apologie dient zur weiteren Erläuterung und Verwahrung der Augsburgerischen Confession wider die Schmähungen der Papisten, damit nicht unter dem Namen der Augsburgerischen Confession verdammte Irrthümer in die Kirchen Gottes einschleichen

und derselben sich zu behelfen unterstehen möchten ⁶⁾; die Schmalkaldischen Artikel, zunächst für das Mantuanische Concil bestimmt, sind eine ausführende Wiederholung der Augsburgerischen Confession mit Angabe der letzten Gründe, weshalb mit den päpstlichen Irrthümern und Abgöttereien Gemeinschaft zu haben unmöglich sei ⁷⁾; endlich die Abfassung der Concordienformel wird ausdrücklich begründet durch Hinweisung auf die Streitigkeiten, welche in Folge des Interims oder anderer Ursachen zwischen den Theologen der Augsburgerischen Confession entstanden seien ⁸⁾. Selbst bei der Erwähnung der beiden Katechismen, zu deren Entstehung ein anderes Moment, die Nothwendigkeit einer den gesamten Schriftinhalt zusammenfassenden Lehrformel für das Volk ⁹⁾ vorzugsweise wirksam war, tritt ebenfalls jene andere Rücksicht, wenn auch hier weniger bestimmt, wieder hervor: sie haben den ausgesprochenen Zweck, dem Laien zur Unterscheidung der reinen Lehre von der falschen zu verhelfen ¹⁰⁾.

Es wäre unrichtig, aus dieser Anschauung der Concordienformel den Charakter vorwiegender Negativität des Bekenntnisses überhaupt zu folgern, oder derselben die Meinung unterzuschieben, als sei die Häresie je anders als formal Entstehungsgrund der Bekenntnisse gewesen ¹¹⁾. Der Antithesis der Häresie setzt die wahre Kirche die Thesis der entsprechenden Schriftlehre entgegen, und jene Antithese giebt der Kirche nicht erst den Inhalt des zu beken-

nenden Glaubens, sondern bestimmt allein dessen so oder anders formulirte Aussprache zu der oder jener Zeit. Die Kirche nimmt ihr Bekenntniss materiell aus dem ihr vorliegenden objectiven und innewohnenden subjectiven Besitz des Glaubens und lässt, abgesehen von den zu unmittelbar katechetischem Zweck bestimmten Bekenntnissen, sich in der Hervorstellung der einzelnen Glaubensstücke und deren Formirung zum Behufe des Symbols durch die jeweilig von aussen kommende Provocation leiten. Diese letztere ist zwar äusserlich betrachtet nur das Ergebniss menschlicher Sünde, also der Zufälligkeit unterworfen; aber die Kirche weiss, dass das Verhältniss der Welt zu ihr als gegensätzliches ob zwar nicht von Gott gesetzt, so doch von ihm geordnet und beherrscht ist; sie weiss somit auch, dass sie gerade durch die scheinbar zufällig auftauchenden Häresien der Zufälligkeit des formulirten Bekenntnisses entnommen ist, dass sie durch den Missklang der jeweilig auftretenden Irrlehren hindurch eine Stimme Gottes vernehmen soll, ihren Leuchter nach der Seite hin zu wenden, von wo die Macht der Finsterniss die Kirche bedroht. In diesem Doppelverhältniss zwischen dem stetigen, objectiv und darum auch subjectiv, wenn auch nicht immer bewusster Weise, sich gleichbleibenden Glaubensbesitz und den gottgeordneten geschichtlichen Veranlassungen zum dogmatisch fixirten Bekenntniss liegt für die Kirche das Gesetz und die Schranke ihrer dogmatischen Entwicklung.

Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Aufstellung bestimmterer und erweiterter Bekenntnisse für die gesammte Dauer der Kirche, das heisst eben einer dogmatisch kirchlichen Entwicklung, ist zweifellos anerkannt durch die Hinweisung auf die successive, aus der geschichtlichen Stellung der Kirche zur Welt sich ergebende Entstehung der Bekenntnisschriften: eine Längnung dieser Möglichkeit und eventuellen Nothwendigkeit würde die Geschichte der christlichen Kirche statt mit dem Tage des Herrn mit jenem irgend eines Menschen oder innergeschichtlichen Ereignisses abschliessen und entweder das Dasein des heiligen Geistes in der Kirche, also die letztere selbst, oder den bis ans Ende fortdauernden Gegensatz der Welt und ihres Fürsten zur Kirche in Abrede stellen. Nur freilich ist mit der abstracten Möglichkeit nicht sofort die concrete Nothwendigkeit gesetzt. Weder sind diejenigen Häresien, welche einer späteren Zeit angehören, immer so neuen Ursprungs, dass zu ihrer Widerlegung das frühere Zeugnis der Kirche nicht hinreichen sollte, noch haben die in der Kirche hervorgetretenen Zwiespalte ohne Weiteres für den Glauben solche Bedeutung¹²⁾, dass ihre bekenntnismässige Schlichtung nothwendig wäre, noch sind zu jeder Zeit mit dem allenthalben und ununterbrochen in der Kirche waltenden heiligen Geiste zugleich auch die menschlichen Organe gegeben, in welchen als in Brennpuncten die mannigfach vertheilten Strahlen der beziehentlichen Heilserkenntnis

sich concentriren und zu adäquatem Bewusstsein und Ausdruck gelangen könnten. Und gleichwie die Kirche ihre gesammte Existenz auf göttliche That und Einwirkung zurückführt, deren Dasein und Dauer ihre eigne Thätigkeit erst begründet, so ist auch jedes Zeugniß der bekennenden Kirche, wenn es anders einen Platz innerhalb ihrer Confessionenreihe beanspruchen will, Product nicht der durch menschliche Willkühr sondern der durch göttliche Nothwendigkeit bestimmten sittlichen Freiheit.

Unter Voraussetzung nun jener inneren und äusseren Vorbedingungen des Bekenntnisses vollzieht sich die dogmatisch kirchliche Lehrentwickelung in der Form von concentrischen Kreisen. Um den Mittelpunkt des kirchlichen Glaubens legen sich die Bekenntnisse der alten und der erneuerten Kirche weder als gegenseitig sich durchkreuzende, noch als unverbunden nebeneinander stehende Stücke, sondern als engere und weitere Ringe, deren letztere, wo immer die Entwickelung eine normale ist, die ersteren jederzeit voraussetzen und in sich schliessen. Oder, um das Wesen der Sache unter das Bild des Organismus zu fassen, der in sich eine und geschlossene Glaube treibt durch die ihm einwohnende Lebenskraft unter den gegebenen Vorbedingungen, das heisst hier in Folge der entsprechenden Sollicitation von aussen, eine Reihe von Aesten und Zweigen aus seinem Stamme hervor, welche obwohl nach verschiedenen Seiten gewendet und von verschiedenem Umfange

doch allesammt Aeusserungen derselben innerlich schaffenden Lebenskraft sind und als harmonisches Ganze das sie hervortreibende in sich eine Princip erkennen lassen. Hiernach sind die Aussagen der Concordienformel zu bemessen, wenn sie feierlich versichert, dass sie keine neue oder sonderliche Confession sein wolle, sondern, indem sie die entstandenen Streitigkeiten nach Gottes Wort und bewährten Schriften zur Entscheidung bringe, dies eben nur thue kraft des göttlichen Wortes und der früheren Bekenntnisse ¹³). Die Bezugnahme der Concordienformel auf die Confessionen theils der alten theils der erneuerten schriftgemässen Kirche versetzt uns sofort in den organischen Zusammenhang, aus welchem heraus das kirchlich historische Recht, das gliedliche Verhältniss dieses letzten Bekenntnisses zu dem gesammten Bekenntnisstamm allein zu begreifen ist.

In der Reihe von Schriften, an welche die Concordienformel mit ihrem Bekenntniss sich anschliesst, steht voran die heilige Schrift alten und neuen Testaments als die einige und wahrhaftige Richtschnur, nach der alle Lehren und Lehrer zu richten und zu urtheilen seien. Mit Unrecht würde man aus dieser Zusammenstellung den Schluss machen auf eine etwaige Verrückung der Grenze göttlichen und menschlichen Wortes. Das zwischen diesem und jenem bestehende Verhältniss gestattet schlechterdings keine Coordination, auch keine nur graduelle Verschieden-

heit, sondern eine kraft specifischen Unterschiedes allenthalben vestzuhaltende Ueberordnung der heiligen Schrift über die Symbole — und dieses Verhältniss ist in der Concordienformel vollständig gewahrt.

Denn der Ausdruck *unica regula et norma, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestumari et iudicari oporteat*¹⁴⁾, erleidet nirgends eine Limitation, und wenn irgend eine symbolische Schrift in der Kirche als Norm auftreten will, so kann dies keinesfalls auf einem Wege geschehen, wodurch der Ausschliesslichkeit jenes Ausdrucks Abbruch gethan würde.

Angesichts jener so stricten Auseinanderhaltung von Schrift und Symbol waren die Apologeten der Concordienformel berechtigt, ihre Neustädtischen Gegner, welche sie einer Vermischung beider ziehen, darauf hinzuweisen, der Unterschied sei ihnen Gott Lob und Dank nicht unbewusst¹⁵⁾. Und wenn jene Anklage bis auf die neueste Zeit wiederholt worden ist, so wird in der That die Berechtigung derselben gegenüber den ausdrücklichen Bezeugungen des Gegentheils von Seiten der Concordienformel und ihrer Verfasser nicht grösser¹⁶⁾.

Die Consequenz, welche in dem Satze *Scriptura unica regula* liegt, trifft nicht das Dasein oder das historische Recht der Symbole, sondern den Grund und das Mass ihrer Geltung. Jener Satz besagt, dass, wenn in der Kirche eine irgendwie die Lehre bestimmende menschliche Schrift in dieser Eigenschaft anerkannt sein wolle, der normirende Charakter

derselben nicht in ihr selbst, sondern nur in ihrer Begründung auf die heilige Schrift beruhen könne. Oder, wie dies die authentischen Interpreten der Concordienformel bezeichnen, „es müssen alle Schriften der alten und neuen Lehrer, wie sie auch Namen haben, sich von der heiligen Schrift als der einigen Regel und Richtschnur des Glaubens richten und urtheilen lassen, wie sie denn auch nicht weiter angenommen werden können noch sollen, denn als Zeugen der Wahrheit und insofern als sie mit der heiligen Schrift übereinkommen ¹⁷⁾.“ Dieses *quatenus* ist allenthalben auch bei den späteren Commentatoren die Formel, mit welcher das Verhältniss der Symbole zur Schrift an sich bestimmt wird, und gerade diejenigen, welche, ohne etwas Neues damit zu sagen, in unnützer und missverständlicher Dialectik der Concordienformel die Theopneustie zusprechen ¹⁸⁾, scheuen sich nicht, das *quatenus* im obigen Sinne anzunehmen und zu fordern ¹⁹⁾.

Nur eine Erweiterung dieses Satzes und eine strengere Fassung der principiellen Stellung der heiligen Schrift ist es, wenn von Seiten der lutherischen Dogmatik das Zeugniß der Kirche überhaupt und zwar insbesondere nach seinem die heilige Schrift als solche bezeugenden Gehalt schlechthin nicht als Glaubensregel neben der Schrift, als *principium secundarium* anerkannt wird. Nach Vorgang der katholischen Lehrer z. B. Bellarmins, welche als nothwendiges Zeugniß für die Existenz der heiligen Schrift

als solcher die kirchliche Tradition betrachteten²⁰), beanspruchte auch die Calixtische Schule das Zeugniß der ersten Kirche als *praesupposita conditio*, ohne welches man zu keiner Gewissheit über die heilige Schrift als Glaubensregel gelangen könne²¹). Und in neuster Zeit ist der Vorwurf, der Protestantismus verläugne inconsequenter Weise die Tradition, durch welche er erst die Bibel erhalten, von einer Seite wiederholt worden, der sonst die Vesthaltung der katholischen Tradition ebensowenig am Herzen liegt als der Bestand des protestantischen Canons²²). Dagegen hat die lutherische Theologie von vornher- ein ebensowohl den Unterschied zwischen der römisch-katholischen Tradition und den Zeugnissen der ältesten Kirche, durch welche diese sich selbst an die Schrift bindet, zu wahren verstanden, als sie die Reinheit des evangelischen Schriftprinzips ungetrübt durch anderweite historische Elemente aufrecht erhielt. Eben weil, historisch betrachtet, die erste nachapostolische Kirche allein befugt sei, ein Urtheil über die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften abzugeben, ward der späteren römisch-katholischen Tradition das Recht abgesprochen, ihrerseits darüber zu entscheiden²³); und eben weil, dogmatisch angesehen, die heilige Schrift durch ihre Wirkung auf das gläubige Subject sich selbst bezeugt und durch ihr Zeugniß von Christo in sich selbst den dogmatisch kritischen Canon christlicher Lehre und Schrift enthält, wurde die Stellung irgend welcher Tradition in Ge-

stalt eines primären oder secundären Principis neben der heiligen Schrift abgelehnt ²⁴).

Wenn demnach die heilige Schrift als ausschliessliche Glaubensregel, als die lauterste Quelle der heilbringenden Wahrheit ²⁵), alle andern Schriften aber, einschliesslich die Symbole, nur als historische Zeugnisse von der Wahrheit betrachtet werden sollen ²⁶), so liegt, abgesehen von allen hier einschlägigen concreten Momenten, in jenem Verhältniss absoluter Bedingtheit an sich in keinem Wege auch nur die logische Consequenz einer durch die Symbole der späteren Zeit zu vollziehende Abrogation der früheren. Die Verfasser der Concordienformel, indem sie die kirchlichen Bekenntnisschriften den einzelnen so oder anders bestimmten kirchlichen Zeiten als Erzeugnisse und Zeugnisse des jeweiligen Kirchenkampfes zuweisen, sind doch nicht von Ferne der Meinung, als könne, was sie als Schriftwahrheit befunden und bezeugt, zu einer andern Zeit Andern anders erscheinen: die Concordienformel will für alle Folgezeit ein Zeugnis dafür sein, welches die einstimmige Entscheidung und Willensmeinung unsrer Kirche über die streitigen Artikel des Glaubens nicht bloß gewesen sei, sondern auf immer bleiben solle ²⁷). Deshalb weisen auch die Apologeten der Concordienformel das Ansinnen der Neustädter Admonenten, die beiderseitigen Bekenntnisschriften als *voces partium litigantium* zu betrachten, „derowegen aus eines Theils Bekenntniss nicht könne wider das andre gesprochen

werden,“ auf das Entschiedenste zurück: seien die Gegner ihres Glaubens ungewiss und wollten sie an ihren Bekenntnissen zweifeln, so möchten sie das thun auf eigne Verantwortung; lutherischer Seits gestehe man ihnen eine solche Concession gar nicht zu, nehme sie auch nicht an, denn man setze es gottlob in gar keinen Zweifel, ob die Lehre des christlichen Concordienbuchs recht sei oder nicht, sondern man halte gänzlich dafür und sei dessen gewiss, dass es die unläugbare Wahrheit sei²⁸). Ueberdem widerspricht die Unterstellung, als hätten die Verfasser der Concordienformel an eine einstige Aufhebung ihrer „Zeugnisse“ durch spätere gedacht, so sehr deren Begriff von der Stabilität des christlichen Glaubens, sowie der oben durchgeführten Anschauung von der organischen Entwicklung des kirchlichen Dogmas, dass jene Auslegung schlechthin nur aus der Unkenntniss des eigenthümlichen Charakters der evang. luth. Kirche erwachsen konnte.

Kaum wird es nach dem Vorstehenden noch der Bemerkung bedürfen, dass die oben angegebene schlechthinige Bedingtheit der Symbole durch das göttliche Wort für die Frage nach dem Verhältniss theils der Glieder theils des Lehrers der Kirche zu den Bekenntnisschriften derselben auch nicht von Ferne die Bedeutung hat, als werde dadurch eine eklektische Stellung jener zu diesen gestattet oder wohl gar gefordert. Denn die obige Gegenübersetzung von Schrift und Symbol fasst die Frage allgemein und

abstract: jedwede Anerkennung einer Bekenntnisschrift ist bedingt durch deren Uebereinkunft mit der heiligen Schrift. Und daraus ergibt sich für den Christen, dem Gottes Wort die höchste Auctorität ist, die Verpflichtung zuvor kraft jenes *quatenus* die Bekenntnisschrift an Gottes Wort zu prüfen, ehe er sich als berechtigtes Glied derjenigen Confession betrachte, welche jenes Symbol als den Ausdruck ihres Schriftglaubens vesthält. Ist sonach die Prüfung der Schriftmässigkeit des Symbols nach allgemeiner Fragestellung eine zu vollziehende, so ist sie nach besonderer Beziehung der Frage auf die vollberechtigten Glieder der Kirche eine vollzogene. Ein Glied der evangelisch lutherischen Kirche — wir reden hier allenthalben von dem vollen Begriff der Gliedschaft — weiss sich als solches, weil es kraft des ihm zustehenden Rechtes und kraft der ihm auferlegten Pflicht, alle Lehre an Gottes Wort zu prüfen, die Uebereinstimmung des kirchlichen Glaubens mit der heiligen Schrift factisch erkannt hat und auf Grund dieser Erkenntniss ein Glied dieser Confession geblieben oder geworden ist²⁹). Vollends aber von einem solchen Gliede der Kirche, welches nach eigener Wahl als Lehrer in den Dienst derselben zu treten beabsichtigt, wird erwartet werden müssen, dass für ihn die Frage des *quatenus* sich bereits zur Antwort des *quia* entschieden habe, mit anderen Worten, dass er nach reiflicher Prüfung der Bekenntnisschriften an der h. Schrift zu der Ueber-

zeugung hindurchgedrungen sei, er dürfe das Amt des Wortes in der Kirche begehren, weil deren Symbole der vollzogenen Prüfung zufolge mit der h. Schrift übereinstimmen. —

Es kann sonach ein Zweifel darüber nicht mehr obwalten, dass die in der Concordienformel gegebene Reihenfolge von der h. Schrift zu den allgemeinen Bekenntnissen der christlichen und weiterhin zu den besonderen der evangelisch-lutherischen Kirche nicht im Sinne einer irgendwie zu fassenden Coordination der einigen Glaubensregel mit den mannigfachen Glaubenszeugnissen verstanden werden dürfe. Wesshalb es denn auch keiner weiteren Rechtfertigung bedarf, wenn die richterliche Entscheidung über die Evangelicität anderer Schriften, abgesehen von den symbolischen, in höchster Instanz ein Privilegium der heiligen Schrift, folgeweise übergetragen wird auf die *compendiaria hypotyposis sanae doctrinae* in den symbolischen Büchern, als welche aus dem Worte Gottes entnommen, und über welche als der Schriftwahrheit entsprechend Uebereinstimmung unter den Gliedern der evangelischen Kirche erzielt sei³⁰⁾.

Die zunächst historische Reihenfolge, in welcher die Concordienformel die Bekenntnisse der ökumenischen und dann jene der evangelischen Kirche nennt³¹⁾, hat nicht blos historischen, sondern daneben auch einen sachlichen Grund. Unbeschadet der Geltung der späteren Partikularsymbole schrieb man den allgemein-christlichen Bekenntnissen eine höhere

Würde und Auctorität zu, wie dies namentlich aus der Bezeichnung *summae auctoritatis symbola*³²⁾, welche bei der Erwähnung der andern nicht vorkommt, hervorgeht. Allerdings ist dem Calixtischen Wahn möglicher oder nothwendiger Beschränkung der symbolischen Auctorität auf die Bekenntnisse der ersten fünf Jahrhunderte³³⁾ schon durch die Bestimmung vorgebeugt: *confessiones fidei, quibus omnes haereses, quae iis temporibus ecclesias Christi perturbant, perspicue et solide refutantur*³⁴⁾, und die Augsburger Confession wird in Beziehung darauf *nostri temporis symbolum* genannt³⁵⁾: indessen trägt doch auch der streng lutherische Hutter kein Bedenken, den Symbolen, welche von der Gesamtkirche approbirt und bestätigt worden sind, eine bei weitem grössere Auctorität als den übrigen Symbolen zuzuschreiben, welche einzelnen Partikularkirchen eigenthümlich sind³⁶⁾, nur dass der Zusatz, es beziehe sich diese Nachsetzung nicht auf die Gewissheit, sondern auf die Auctorität und das Alter dieser Schriften, ziemlich in der Schwebe gehalten ist³⁷⁾. Dass zwischen den ökumenischen und den lutherischen Bekenntnissen ein Unterschied hinsichtlich ihrer Wahrheit und Schriftmässigkeit sei, etwa so, dass dieselbe den ersteren durchaus, den letzteren nur theilweise zuerkannt werden müsste, dies freilich würde gänzlich gegen den Sinn der Concordienformel verstossen³⁸⁾. Wenn aber später von den Katechismen gesagt wird, sie seien zum Gebrauch des Volkes

und der Laien bestimmt³⁹⁾ und enthielten in der Kürze Alles, was einem Christen Behufs der Erlangung des ewigen Heiles zu wissen noth sei⁴⁰⁾, so führt dies auf einen Unterschied des mehr oder minder Fundamentellen in den Bekenntnisschriften, und könnte von hier aus auch das Verhältniss zwischen den früheren und späteren, den ökumenischen und particularen Symbolen näher bestimmt werden. Freilich bedürfte es hierzu einer neuen Durcharbeitung der Lehre von den Fundamentalsätzen, indem deren bisherige Gestaltung von Nicolaus Hunnius⁴¹⁾ an bis auf Philippi⁴²⁾ daran insbesondere leidet, dass man meist nach lediglich objektivem Massstabe die Frage nach dem heilsnothwendigen Wissen zu entscheiden suchte. Wer mag denn, an sich betrachtet, von irgend einem Stück des Offenbarungsgehaltes, und schiene dasselbe auch dem Centrum der Heilsthatsachen fern zu liegen, behaupten, es sei entweder zu wissen unnöthig oder könne gar unbeschadet der Seligkeit geläugnet werden? „Alles was ich euch gebiete, das sollt ihr halten, dass ihr darnach thut. Ihr sollt nichts dazu thun, noch davon thun“, wir haben ein Recht, diesen Ausspruch auf den gesammten Gehalt der alt- und neutestamentlichen Offenbarung zu erstrecken⁴³⁾. Und in der That haben die Dogmatiker mit ihrer Scheidung des Fundamentellen vom Nichtfundamentellen kein gutes Gewissen: nicht bloss dass sie überall bedenklich sind, die oder jene Lehre als nichtfundamentell zu bezeich-

nen und begreiflicher Weise in der Angabe derselben unter sich nicht übereinstimmen⁴⁴⁾ — auch wenn sie sich den Muth genommen haben, einzelne Artikel z. B. den von der Unsterblichkeit des Menschen vor dem Fall, den von der Sünde und ewigen Verdammniss der bösen Engel, oder den vom Antichrist unter die nicht fundamentalen zu rechnen, so setzen sie alsbald der Eine die der Andre jene Restriction hinzu, wornach die Läugnung eines solchen Artikels unter Umständen die Seligkeit beeinträchtigen könnte⁴⁵⁾. Aber sollen wir uns hierdurch zu der römischen Consequenz treiben lassen, Alles und Jedes in der heiligen Schrift für einen Glaubensartikel zu erklären⁴⁶⁾ oder, da eine solche Behauptung doch nur in der Theorie vestgehalten werden könnte, zu der ebenfalls römischen Bestimmung, Alles was jenseits der Lehre des *Symbolum apostolicum*, der zehn Gebote, des Vaterunsers und der gemäss der jeweiligen Lage eines Jeden erforderlichen Sacramente liege, sei zum Heile schlechthin unnöthig⁴⁷⁾? Beides hiesse die Frage auf mechanischem Wege lösen, nicht auf organischem. Absolut fundamental ist nur Eines: der Glaube an den Herrn Jesus Christus⁴⁸⁾. Von da an beginnt die Relativität. Aber diese eben in organischer Weise. Jesus Christus ist der lebendige, alldurchdringende Mittelpunkt, der Kern und Stern der gesamten heiligen Schrift. Jedwedes Stück der Offenbarung hängt organisch und gliedlich mit ihm zusammen. So angesehen ist Alles fundamental, und wie von dem Ge-

setze des Herrn gilt, dass wer an dem Einen sündigt, des Ganzen schuldig ist, so von der Offenbarung des Heils überhaupt, dass wer an dem Einen Gliede sich vergreift, der frevelt an dem Organismus selbst und an dessen Haupte. Und so angesehen bleibt doch nur Eines fundamental, denn wie die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, indem alles Andre in diesem Einen verfasst wird, so auch wer an den Herrn Jesus Christus glaubt, der hat den ganzen Organismus des Heiles, indem alles Andre, was zur Seligkeit nothwendig, in ihm verfasst ist.

Die Frage nun nach dem Umschlag der Relativität des Fundamentaln zur Absolutheit ist zu beurtheilen gemäss der jeweiligen Stellung des gläubigen Individuums zum Organismus des Heils. Wenn ein einzelner Christ oder eine christliche Gemeinschaft irgend welches Stück der Heilsoffenbarung als Glied des Organismus erkannt hat, so ist ihm dies Stück, es erscheine an sich gross oder klein, nahe oder fern, allezeit fundamental. Denn mit der Verachtung oder Verwerfung auch des Kleinsten an dem Organismus wird der verachtet und verworfen, dessen Leben auch dies Kleinste durchwaltet und durchströmt. Die Kirche, welche in ihrem Laufe durch die Welt unter göttlicher Führung ein Stück der Heilswahrheit nach dem andern als solches erkannt und symbolisch fixirt hat, kann keines derselben anders denn als fundamental betrachten. Für die Kirche, sage ich, ist Alles fundamental, was sie aus der Schrift an Lehre ge-

wonnen und in ihren Bekenntnisschriften niedergelegt hat — und dies ist der Punkt, woran jede Union zweier in ihren Lehren differenter Kirchen scheitern muss. In der Kirche aber wird es theils Solche geben, denen gleichviel, theils Solche, denen weniger, theils auch Solche, denen mehr als der Kirche selbst fundamental ist. Von den Hirten und Lehrern der Kirche wird in der Regel ein solcher Stand der Erkenntniss verlangt werden müssen, dass ihnen mindestens Alles das fundamental sei, was der Kirche. Bei den Laien aber wird in der Regel nur ein solcher Stand des Glaubens postulirt werden dürfen, dass sie, gegründet auf das absolut Fundamentale, allmählich unter der Zucht der Kirche zur Höhe der kirchlichen Erkenntniss heranwachsen. In einer Minderzahl endlich, deren persönliche Heilserkenntniss umfassender ist als die der Kirche, wird der Umfang des Fundamentalen in dem Masse sich erweitern, als sie in noch höherem Grade als die Confession in die Tiefen und Fernen des Heilsorganismus eingedrungen sind.

Von hier aus wenden wir uns zurück zu dem Punkte, von welchem wir ausgingen. Warum die Kirche hinsichtlich der Wahrheit und Schriftmässigkeit zwischen den ökumenischen und den späteren partikularen Symbolen keinen Unterschied statuiren darf, wird nach dem Erörterten nicht weiter zu fragen sein. Da aber die früheren allgemeinen Bekenntnisse zu den späteren besonderen ebenfalls in einem

organischen Verhältnisse stehen, somit ein Anschluss an die früheren gedacht werden kann, welcher die, immerhin unbewusste, Annahme der späteren in sich schliesst, so begreift sich auch, warum die ökumenischen Symbole mit Recht das Prädicat *summae auctoritatis* führen können. Und so wird man denn auch der Augsburgischen Confession unter den evangelischen Bekenntnissen mit Recht die schlechthinige Bezeichnung *symbolum nostri temporis* geben dürfen, ohne dann in ungeschickter Weise von „Tertiärbilden“ zu fabeln ⁴⁹). Endlich ergeben sich uns von hier aus eine Anzahl Consequenzen für das rechte evangelische Verhalten zu Gliedern anderer Confessionen, so umgrenzt als es das in Gottes Wort gebundene Gewissen und so weit als es die Alles hoffende Liebe fordert.

Wir haben diese Folgerungen gemäss der uns vorliegenden Aufgabe nur nach Einer Seite hin zu ziehen, indem wir die in dem summarischen Begriff zuletzt angefügte Antithese, die in den folgenden Artikeln als *negativa* wiederkehrt, darauf hin ansehen, welchen Sinn wir dem daselbst vielfältig ausgesprochenen *damnare* beizulegen haben. Wir glauben auf diesen Punkt um so mehr eingehen zu müssen, als schon zur Zeit der Entstehung der Concordienformel reformirterseits an jenem *damnamus* Anstoss genommen ward ⁵⁰) und bis auf den heutigen Tag nicht Wenige und zwar theilweise aus Missverstand an jener Formel sich ärgern.

Einen Unterschied, den zwischen unnöthigem und

unnützem Gezänk und zwischen nöthigem Streit, setzt die Concordienformel zunächst selbst fest und beschränkt den letzteren auf die Differenzen in Artikeln des Glaubens und fürnehmen Hauptstücken der christlichen Lehre ⁵¹). Diese Schranke ist nun allerdings keine feststehende, und wer eine bestimmtere Fassung, vielleicht gar eine Angabe alles dessen, worüber billigerweise allein gestritten werden dürfe, verlangen wollte, den müssen wir auf unsre obige Erörterung über die Scheidung des Fundamentalen vom Nichtfundamentalen verweisen. Es ist eben unmöglich, von vorneherein und für alle Zeiten festzustellen, welches die *articuli fidei et praecipuae partes doctrinae christianae* seien, und wir stellen nicht in Abrede, dass der Unterschied zwischen „nöthigem Streit“ und „unnöthigem Gezänk“ in der Wirklichkeit nicht jedem sofort einleuchtet und ein vom Geiste Gottes geschärfted Auge dazu gehört, um die rechte Grenze zu finden. Aber je öfter in der Geschichte dagegen gefehlt worden ist, und je häufiger man die Entstehung der Concordienformel selbst mit dem „unnützen Gezänk“ der Theologen in Verbindung gesetzt hat, um so weniger dürfen wir der Versuchung nachgeben wollen, die Grenzen mechanisch zu bestimmen, und um so mehr müssen wir hervorheben, dass die Concordienformel ausdrücklich die Einhaltung des Unterschiedes postulirt.

Und wer die unendlichen Schwierigkeiten erwägt, mit denen die Abfassung der Formel verbunden war,

und die Extreme haltloser Weitherzigkeit und egoistischer Schroffheit, zwischen denen sie entscheiden sollte und wirklich entschieden hat⁵²), der wird zugestehen müssen, dass es den Verfassern mit jenem ihrem Postulat tiefer Ernst war. Offenbar hängt mit dieser Anschauung zusammen die Weglassung der Personalien, der theologischen Namen, an welche die oder jene in der Concordienformel verworfene Irrlehre sich anknüpfte. Die Schwäbisch-Niedersächsische Formel, welche bekanntlich den späteren Entwürfen, dem Maulbronner und dem Torgauer, zu Grunde liegt, bemerkt in einer schon im Torgischen Buch fortgelassenen Stelle, deren Gedanke aber bei der Abfassung massgebend blieb: „Was aber anlangt die *autores et patronos* der Gegenlehr, und in welchen Schriften dieselbige zu finden, derer Meldung stehet einer jeden Kirchen nach Erheischung christlicher Nothdurft und nach Gelegenheit der Zuhörer, soviel zu nothwendiger Warnung und heilsamer Erbauung nützlich und förderlich ist, frei⁵³).“ Nur musste dieser Grundsatz, was in jenem ersten Entwurf noch nicht geschehen, späterhin und consequenter Weise auch auf die Nennung Melanchthons ausgedehnt werden, da es gerade um dessen Lehrabweichungen sich wesentlich mit handelte und diese nach der Meinung besonders der niedersächsischen Theologen namentlich verworfen werden sollten⁵⁴), während andere, z. B. die Hessischen und Anhaltischen eine ehrenvolle Erwähnung Melanchthon's wünschten⁵⁵).

So schlug man denn den einzig richtigen Weg ein, Thesis und Antithesis klar und rund auszusprechen, ohne Nennung von Namen, bei welcher, abgesehen von der leicht zu verletzenden Pietät, immer gestritten werden konnte, ob und inwieweit sie Vertreter der ihnen beigemessenen Irrlehren seien; aber mit dem bestimmten Zusatze, dass jene Lehren verworfen würden, wo auch dieselbigen und in was Büchern sie gefunden, und wer gleich dieselbigen geschrieben oder sich noch derselbigen annehmen wollte ⁵⁶).

Bei all dieser Mässigung hält doch die Concordienformel entschieden daran vest, dass nicht blos die heilsame Lehre recht geführt, sondern auch, dass die Widersprecher, so anders lehren, gestraft werden, und braucht ohne Bedenken in diesem Betracht den Ausdruck *verdammen* ⁵⁷). Und wenn das Bekenntniss selbst nur vorübergehend sich desfalls rechtfertigt ⁵⁸), so erklärt sich dagegen die Vorrede zu dem Concordienbuche ausführlich über den Sinn, in welchem die *condemnationes*, Aussetzung und Verwerfung falscher und unreiner Lehre zu verstehen seien ⁵⁹). Aus dieser Darlegung so wie aus der weiteren Erörterung in der Apologie der Concordienformel ⁶⁰) entnehmen wir ein Doppeltes und stellen es einem doppelten Irrthum der Neuzeit gegenüber. Einmal nämlich kam es den damaligen Bekennern nicht in den Sinn, andere Confessionen, z. B. die römische und die reformirte des Namens „Kirche“ für unwürdig zu erklären und als Ganzes ohne Unterschied zu

verdammen; sodann aber pflegte man nicht so, wie in unsern Tagen üblich geworden, zwischen Irrlehren und Irrlehrern zu scheiden und jene zwar zu verwerfen, diesen aber die Freundeshand zu reichen, als ob es eben mit einer Irrlehre nichts weiter auf sich habe. „Dass wir auch,“ so äussert sich die Apologie, „ihre ganze Kirchen ohne Unterschied, wie sie uns zumessen, verdammen sollten, ist uns nicht in den Sinn kommen. Denn wenn wir das thäten, so würden wir zugleich die Schäflein mit den Wölfen und, wie man bei uns Deutschen zu sagen pflegt, das Kind mit dem Bad hinweg, welches unsere Meinung ganz und gar nicht gewesen, auch noch nicht ist Wie wir denn auch dies wissen, dass viel tausend Schäflein in ihren Kirchen sein, welche diese hohe Streit und Sachen nicht genugsam verstehen auch nicht nach aller Nothdurft davon unterrichtet sind ⁶¹).“ Hieraus ergibt sich sofort das Andere. „Ueber das,“ fährt die Apologie fort ⁶²), „scheiden wir nicht *simpliciter* die *personas* von den falschen *dogmatibus* oder Lehren, sondern wir machen, wie billig, einen Unterschied zwischen den Personen der falschen Lehrer, welche halsstarrig falsche irrigte Meinung vertheidigen, rechte Lehr mit gräulichen *blasphemiis* verlästern und ihnen im Geringsten nicht sagen lassen, und den Schäflein oder Zuhörern, welche sich nicht so bald und leicht in die Sachen schicken und der falschen Lehrer Griff und Praktiken merken, verstehen und meiden können.“ Denn „Ketzerei und Ketzer hängen

wohl an einander und sind *coniugata*, wie mans in Schulen heisset; aber Ketzerei und verführtes Schäflein, die hangen nicht also aneinander, sondern können wohl *in sententia condemnationis* von einander geschieden werden: derhalben auch der Herr Christus selbst die Pharisäer und Sadducäer mitsammt ihrer Lehr verwirft, aber niemals die ganze jüdische Kirch ⁶³⁾ zugleich mit verdammt.“ Nur ist dabei nicht aus den Augen zu verlieren, „was der Herr im Propheten Jesaia am 9. Cap. sagt: die Leiter dieses Volkes sind Verführer und die sich leiten lassen sind verloren. Item des Herrn Christi ernstliche Warnung Matth. 15“ (14). Daher wenn „die Schäflein es ganz und gar mit den sacramentirerischen Hirten halten und mit ihnen wider die heilsame Lehre von der Person Christi und heiligem Abendmahl gläuben und lästern, auch keinen Bericht annehmen oder leiden wollen, da ist kein Zweifel, dass sie nicht mehr Schäflein Christi sind. Denn Christus Johannes 10 ausdrücklich sagt, dass seine Schäflein seine Stimme hören, einem Fremden aber folgen sie nicht.“

Nimmt man zu diesen Aeusserungen die ausdrückliche Ablehnung der Insinuation, als wolle man das Concordienbuch der ganzen Christenheit als *norma fidei* aufzwingen, indem dasselbe lediglich für den Bedarf der heimischen Kirche berechnet sei ⁶⁴⁾, und erinnert sich weiter dessen, was wir oben über die Entwicklung der Fundamentallehren gesagt haben, — denn nur wo es sich um diese handelt darf die

Kirche die Verdammungsformel gebrauchen — so können wir das Wesen jener *damnationes* in der Kürze bezeichnen als die negativen Aeusserungen des in Gottes Wort gebundenen Gewissens zunächst in Bezug auf die eigne Stellung zu den Glaubensartikeln als fundamentalen. Denn mit jenen Formeln spricht die Kirche ihr entschiedenes Bewusstsein davon aus, dass bei ihrem, auf der jeweiligen Stufe ihrer Entwicklung — und diese ist niemals in normalem Zustande eine bloß subjektive so oder so beschaffener „Ueberzeugung“ — gewonnenen Verständniss des Heilsinhaltes ein bestimmter Glaubensartikel für sie fundamental, d. h. zur Seligkeit nothwendig, folglich die Nichtannahme desselben seelengefährlich sei⁶⁵). Inwiefern dieses Letztere in einem einzelnen Falle und für eine einzelne Person wirklich eintritt oder nicht, ist nach der evangelischen Lehre von den Todsünden und lässlichen Sünden zu bemessen⁶⁶). Denn jedes falsche Verständniss der Heilsoffenbarung nach Seiten ihres Glaubensinhaltes und jede Verwerfung eines schriftmässigen Glaubensartikels hängt mit der Sünde zusammen und ist selbst Sünde: demnach steht die Frage inwiefern diese Sünde in einem bestimmten Falle todbringend sei, auf gleicher Linie mit der allgemeinen Frage nach dem Verhältniss der *peccata mortalia et venialia* zu einander.

Indem wir uns nun anschicken, zu den einzelnen Artikeln der Concordienformel überzugehen,

sehen wir uns zunächst zu einer kurzen Bemerkung über die Anordnung derselben veranlasst. In der Schwäbisch-Niedersächsischen Formel ⁶⁷⁾ ebenso wie in dem Torgischen Buche ⁶⁸⁾ wird als leitender Gedanke in der Folge der Artikel die Rücksicht auf die Anordnung in der Augsburger Confession und den übrigen Bekenntnisschriften bezeichnet, damit man um so leichter die gegenwärtige Erklärung mit jenen früheren zusammenhalten und vergleichen könne. Diese Stelle ist bei den Verhandlungen im Kloster Bergen in Wegfall gebracht worden ⁶⁹⁾. Und allerdings war eine stricte Beibehaltung der Anordnung in der Augsburger Confession schon deshalb nicht durchzuführen, weil die Rücksicht auf die zwischeneingefallenen Controversen nicht bloß die Auswahl der Artikel überhaupt bedingte, sondern auch, zwar nicht zeitlich aber doch sachlich, deren Reihenfolge mitbestimmte ⁷⁰⁾.

Historischer Nachweis.

¹⁾ S. Decl. (Ausg. v. Müller) S. 568, 1. — ²⁾ 572, 14. — ³⁾ 569, 4. — ⁴⁾ a. a. O. — ⁵⁾ 569, 5. — ⁶⁾ 569, 6. — ⁷⁾ 570, 7. — ⁸⁾ 573, 19. — ⁹⁾ Ep. 518, 5. — ¹⁰⁾ S. D. 570, 8. — ¹¹⁾ Wir sind vollkommen einverstanden mit dem Ausspruche Rudelbach's, histor. krit. Einleitung in die A. Confession S. 9. „Die Wahrheit, von und in Christo geoffenbaret, war das Erste, und die Lüge hinkte ihr nach.“ Nur können wir darum nicht so im Allgemeinen behaupten: „Diese antihäretische Bestimmung des Symbols, in der Natur und der Entwicklung der streitenden Kirche gegründet, ist keineswegs, wie so manche Neuere gethan haben, als Entstehungsgrund desselben zu fassen.“ Denn ein Andres ist der Besitz, ein Andres dessen bewusste Durchdringung und symbolische Darlegung; ein Andres der Inhalt, ein Andres die formelle Gestaltung. Und gerade das Zweite ist im Begriffe des Symbols das Wesentliche. — ¹²⁾ 572, 15. — ¹³⁾ 565, 4, 5; 568, 2; 567, 10. — ¹⁴⁾ Ep. 517, 1. — ¹⁵⁾ Apologia, oder Verantwortung des christl. Concordien-Buchs, gestellet durch etliche hierzu verordnete Theologen im J. 1583. Dresden 1584. Cap. VIII. Fol. 162, a. — ¹⁶⁾ Wenn Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus I. S. 31, den Unterschied zwischen den reformirten und den evangelischen Bekenntnisschriften

u. A. darin findet, „dass die ökumenischen Symbole von den reformirten Bekenntnisschriften immer nur darum angezogen werden, weil sich der Inhalt der Schrift in denselben wiederfindet, das deutsch evang. Bekenntniss aber zugleich auf die Kirche sieht und daher immer die bestimmte Tendenz hat nachzuweisen, dass sein Inhalt darum jederzeit in der Kirche Geltung gehabt habe und haben müsse, weil diese — wenigstens der Form nach — niemals die Ungiltigkeit der Schrift ausgesprochen habe“, so ist zwar damit der Sachverhalt im Allgemeinen richtig angegeben, der dafür schlüsslich angegebene Grund aber gänzlich haltlos und unhistorisch. Zu geschweigen davon, dass selbst Männer wie Calov, die mit eiserner Zähigkeit an der kirchlichen Lehrtradition vesthielten, die Auctorität der Kirche nicht einmal als principium secundarium der Schrift gegenüber betrachtet wissen wollten — Consensus repet., artic. prooemialis I. p. 8, ed. Henke, — haben wir jene Differenz lediglich zu betrachten als einen Ausläufer der verschiedenen Gesamtanschauung von der Kirche und deren Continuität. Das war freilich den Evangelischen auch gleichgiltig, quid homines ante nos vel dixerunt vel fecerunt: Conf. Scotiana I. b. Niemeyer S. 351, aber nicht gleichgiltig war ihnen, ob eine Lehre „der ganzen heiligen Kirche“ und ihrem „so lange hergebrachten und allenthalben gehaltenen Glauben und einträchtigen Zeugniss“ widerspreche. Luthers WW. Erl. Ausg. 54, S. 288 ff. „Wenns ein neuer Artikel wäre und nicht von Anfang der heiligen christlichen Kirchen, oder wär nicht bei allen Kirchen noch bei der ganzen Christenheit in aller Welt so einträchtiglich gehalten: wäre es nicht so fährlich oder schrecklich, davon zu zweifeln oder disputiren, ob es recht sei. Nu er aber von An-

fang her, und soweit die ganze Christenheit ist, einträchtiglich gehalten ist: wer nu dran zweifelt, der thut ebensoviel als glaubet er keine christliche Kirche, als eine verdampfte Ketzlerin, sondern auch Christum selbst mit allen Aposteln und Propheten, die diesen Artikel, da wir sprechen: ich gläube eine heilige christliche Kirche, gegründet haben und gewaltig bezeugt, nämlich Christus Matth. 28, (10): Siehe ich bin bei euch bis an der Welt Ende; und St. Paulus 1 Tim. 3, (15): die Kirche Gottes ist ein Säule und Grundveste der Wahrheit.“

Die Sache liegt demnach so, dass Luther und mit ihm die evangelische Kirche um der Schrift und ihrer Aussagen willen an der Continuität der Lehrtradition als mit der Continuität der Kirche selbst gegeben vesthielt. —

¹⁷⁾ Apol. des C. B. Fol. 162. „Solches,“ fügt die Apol. hinzu, „haben wir in unsern Kirchen allezeit also gehalten und gelehret.“ — ¹⁸⁾ Libri christianae concordiae — explicatio, propros. a Leonh. Hutter, Wittenb. 1608. S. 1. autorem libri concordiae primarium sive αἴτιον κύριον constituimus non hominem aliquem, sive theologum sive politicum: sed ipsum Deum spiritum sanctum, fontem et largitorem omnis boni: usque adeo ut θεόπνευστον, divinitus inspiratum, ipsum appellare minime dubitemus: eo tamen servato discrimine, quod scripturis sanctis et scripturis symbolicis sive ecclesiasticis invicem intercedit. Dieser, in dem Sinne wie er gemeint, unverfängliche Satz fand jedoch, weil er missverständlich lautete, nicht überall Beistimmung. Deutschmann zwar in seiner methodica formulae Conc. repetitio, Wittenb. 1667 S. 17 steht auf Hutter's Seite, dagegen meint Carpzov, isagoge in libros ecclesiarum Luth. symbolicos, Wittenb. 1665, S. 1137: catachrestica haec commendatio est, a qua ob calumnias adversario-

rum de exaequandis libris symbolicis scripturae Sacrae abstinendum est. — ¹⁹) Hutter a. a. O. S. 5: Scriptura S. est *αὐτόπιστος καὶ ἀναπόδεικτος*, per se fidem meretur neque ulla ulteriore demonstratione opus habet; scripta vero symbolica sive ecclesiastica secundo sive *ἐπομένως* fidem merentur, quatenus nimirum cum scripturis consentiunt. Aehnlich Deutschmann, a. a. O. S. 43. Wir können uns somit nicht einverstanden erklären mit der Darstellung von Göschel (Die C. F. nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchl. Bedeutung, Leipzig 1858, S. 41 ff.), welcher nur das quia den Bekenntnisschriften zueignet, dagegen das quatenus allen andern „Privatschriften“ reservirt. Inwiefern wir gleichwohl sachlich mit ihm übereinkommen, ergiebt sich aus unserer weiteren Darlegung von selbst. — ²⁰) Bellarmin de verbo Dei 4, 6: necesse est nosse, exstare libros aliquos vere divinos, quod certe nullo modo ex scripturis haberi potest. Nam etiamsi scriptura dicat, libros prophetarum et apostolorum esse divinos, tamen non certo id credam, nisi prius credidero, scripturam, quae dicit, esse divinam. Diesen Glauben muss man somit aus der Tradition empfangen. — ²¹) So z. B. die Aeusserungen von Christ. Dreier: „Das Zeugniß der Kirchen ist eine nothwendige praesupposita conditio, ohne welche man das innerliche Zeugniß des Geistes Gottes im Herzen nicht haben kann.“ Um dessen gewiss zu sein, dass „eine unverfälschte göttliche Schrift“ ist, wird noch ein ander Wort und Zeugniß erfordert — eben das Zeugniß der ersten Kirche: vgl. Cons. Repet. p. 5, und Schmid, Geschichte der syncretist. Streitigkeiten, S. 378. — ²²) Schwegler, nachapost. Zeitalter I, 3 ff. — ²³) Vgl. die scharfe Kritik des Traditions-Begriffes bei Chemnitz, Examen concilii Trident.

tini, Frankfurt 1615, 8. P. I. P. 110 ff. Unter den 8 genera traditionum, welche er dort von einander scheidet, ist hierher gehörig besonders das zweite, von dem er S. 113 bemerkt: hanc traditionem, qua nobis in manum dantur Sacrae scripturae libri, reverenter accipimus. Nihil autem patrocinator pontificiis, qui pugnant pro dogmatibus, quae nullo scripturae testimonio probari possunt. Ecclesia enim illa traditione fatetur, se alligatam esse ad vocem doctrinae sonantis in scriptura et propagatione illius traditionis posteritatem etiam ad scripturam alligatam esse docuit. — Sed obiiciunt pontificii: Si hanc ecclesiae traditionem, testificantem de libris scripturae Sacrae, accipitis, quo iure reliqua, traditiones, de quibus pontificia ecclesia testificatur, quod sine scripto ab apostolis sint traditae, reiicietis? Ecclesiae enim testimonium, sicut Andradius inquit, aut ubique contemnendum, aut ubique certe amplectendum est. Respondeo. Immensa est differentia inter primitivam ecclesiam, quae fuit tempore apostolorum et apostolicorum testificantem de libris scripturae sacrae et inter pontificiam ecclesiam obtrudentem nobis sine traditione pro traditionibus apostolorum sua commenta. Vortrefflich und in dem Munde eines Dogmenhistorikers wie Chemnitz charakteristisch, übrigens der genuin lutherischen Auffassung ganz conform ist die Aeusserung über das Gewicht, welches man lutherischerseits auf den wahren consensus antiquitatis lege S. 128 ff. Injuriam autem nobis facit Andradius, quod clamat nos in universum antiquitatis testimoniis nihil tribuere, patrum auctoritatem nihili pendere, ecclesiae approbationem, fidem maiestatemque labefactare. Bona enim conscientia affirmare possumus nos post sacrae scripturae lectionem aliquid, quantum quidem domini gratia concedit,

in inquirendo et investigando vero et purioris antiquitatis consensu posuisse et quotidie adhuc ponere. Und weiterhin: Fatemur etiam nos ab illis dissentire, qui fingunt opiniones, quae nulla habent testimonia ullius temporis in ecclesia, sicut nostro tempore fecerunt Servetus, Campanus, Anabaptistae et alii. Sentimus etiam nullum dogma in ecclesia novum et cum tota antiquitate pugnans recipiendum. Vgl. auch Chemnitz a. a. O. I. S. 85. Sicut vetus ecclesia, tempore Mosis, Josuae et prophetarum, ita primitiva ecclesia tempore apostolorum certo potuit testificari, quae scripta essent divinitus inspirata. Die spätere Kirche ist an dies Zeugniß gebunden. In neuster Zeit ist Philippi auf Chemnitz in diesem Stücke zurückgegangen, und zwar zunächst in der Frage nach den proto-canonischen und deuterocanonischen Bestandtheilen der h. Schrift, kirchliche Glaubenslehre I. S. 105 ff. Dagegen (v. Hofmann) Zeitschr. für Protest. u. Kirche 1857, Bd. 33 S. 397 ff. — ²⁴) Gleichwie die Römischen (s. oben n. 20), so verwarfen auch die Arminianer das testimonium spiritus S., insofern es ein Beweismittel für die divinitas scripturae sacrae sein sollte. Denn, sagt Limborch, theol. christ., ed. III., Amsterdam 1700, P. I. S. 15, nos quaerimus argumenta, quibus scripturae divinitas aliis persuaderi aliique ad eam cognoscendum adduci possint. Da nun der Geist nur aus der Schrift gegeben werde und man auch nur aus dieser dessen gewiss sein könne, dass das Geisteszeugniß sei ein Zeugniß des heiligen Geistes, so sei jener Beweis ein circulus. Aber die Frage, wie man „Anderen“, nämlich Ungläubigen, die divinitas der h. Schrift beweisen könne, kann nur vom Pelagianismus aus erhoben werden. Ein neutrales *ποῦ στῶ* des Beweises gibt

es für die *ψυχικοὶ* nicht, sondern blos das *μωρία αὐτῶ ἐστὶ, καὶ οὐ δύναται γινῶναι*. Der Unfug, die Wahrheit der h. Schrift und der göttlichen Offenbarung überhaupt beweisen zu wollen, drang daher auch erst später in die Dogmatik ein. Vgl. Calov, Syst. I. 152 ff. und vollends Budde, Instit. theol. dogm. I. S. 45. Das reformirte Bekenntniss stimmt in diesem Stücke mit der Aussage der lutherischen Dogmatik überein. Vgl. Conf. Gallic. art. IV. (bei Niemeyer S. 314): *Nous connoissons ces livres estre canoniques et reigle trescertaine de nostre Foy non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise, que par le tesmoignage et intérieure persuasion du S. Esprit, qui les nous fait discerner d'avec les autres livres ecclesiastiques.* Ganz ebenso Conf. Belgica art. V. (Niemeyer S. 361); dazu Chamier, Panstratia cathol. Frankfurt 1627, I. S. 72. Da in beiden reformirten Bekenntnisschriften der Aussage von dem Selbstzeugniss der h. Schrift voraufgeht die specielle Aufzählung sämtlicher kanonischen Bücher des A. u. N. T., so wird man das testimonium sp. S. nach reformirtem Begriff auch dem einzelnen biblischen Buch gegenüber wirksam denken müssen. Dagegen lautet die Aussage der luth. Dogmatiker mehr auf die scriptura im Allgemeinen, vgl. Chemnitz Examen I. 85; bestimmter Gerhard, Loci II. S. 303: *ecclesiae testificatione deducimur ad scripturam* (wie die Samariter zu Christo durch das samaritanische Weib), *nec tamen propter ecclesiam credimus scripturis, sed quia ex internis κριτηρίοις et spiritus S. testimonio interno divinam et canonicam earum auctoritatem ipsimet cognoscimus.* Quenstedt, theol. did. pol. I. 97: *ultima ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum*

Dei, est ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et spiritus S. in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio. S. auch H. Schmid, die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 4. Aufl., S. 55 ff. — Die zweite der oben enthaltenen Aussagen wurde von den Dogmatikern der Kirche mit Unrecht, wie wir glauben, zurückgestellt, während sie bei Luther in voller Schärfe sich findet: Erl. Ausg. Bd. 63, S. 157. „Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeigt Röm. 3 (V. 21), und Paulus nichts denn Christum wissen will, 1 Kor. 2. (V. 2). Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenns gleich St. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederumb, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät.“ — Endlich in Betreff der schlüsslichen Negation genüge die eine Stelle bei Quenstedt, l. l. I. 44 (*πρόρισμα* III. gegen Calixt): nec consensus primitivae ecclesiae aut patrum priorum post Christum saeculorum principium christianae fidei est, sive primarium sive secundarium. Wir können uns hier mit diesen Angaben begnügen, da es uns lediglich um den Nachweis zu thun ist, dass und wie das Schriftprincip gegenüber der Tradition und somit auch dem Bekenntniss der Kirche rein erhalten wurde. Kann die Theologie in der Bestimmung der Kanonicität der biblischen Bücher, wie wir allerdings auch überzeugt sind, hierbei nicht stehen bleiben, so dürfen wir doch jene Sätze als die Ausgangspunkte betrachten, an welche jedwede weitere Fortbildung der betreffenden Lehre, will sie anders dem protestantischen Princip treu bleiben, anzuknüpfen hat. — ²⁵⁾ S. D. 568, 3; 571, 13. Der Unterschied zwischen limpidissimi purissimique

Israelis fontes nebst immota veritas et fundamentum und unica et certissima regula (Ep. 517, 1: unica regula et norma) liegt darin, dass heilbringende Erkenntniss möglicherweise, wenn auch nicht mit absoluter Gewähr der Reinheit, aus menschlichen Zeugnissen geschöpft werden kann (daher limpidissimi fontes), hingegen oberste Glaubensregel und Richtschnur keine menschliche Schrift, sondern ausschliesslich die heilige Schrift ist (daher unica regula). Vgl. Philippi a. a. O. I. 210. — ²⁶) Epit. S. 518, 8. — ²⁷) S. D. 572, 16: ut publicum solidumque testimonium non modo ad eos qui nunc vivunt, sed etiam ad omnem posteritatem exstaret, ostendens, quaenam ecclesiarum nostrarum de controversis articulis unanimis fuerit esseque perpetuo debeat decisio atque sententia. — ²⁸) Apol. F. C. VIII. fol. 165. — ²⁹) Daher dieselbe Apol. F. C., welche einerseits das quatenus vesthält, andererseits ebenso bestimmt behauptet fol. 162, b: „welchen (den Bekenntnissen) man derentwegen beizupflichten schuldig, dieweil sie aus der heiligen Schrift zusammengezogen und mit derselben durchaus übereinstimmen: also doch, dass die heilige Schrift über dieselbe noch die einige Regel und Richtschnur sei und bleibe: sintemal gemeldte Symbola darumb und aus dieser Ursach gelten, dieweil sie in heiliger Schrift fundieret und daraus als schöne helle Bächlein deriviret und zusammengetragen.“ Uebrigens vgl. Rudelbach, historisch-kritische Einleitung in die Augsburg. Conf., neue Aufl., Dresden 1853, S. 135 ff. — ³⁰) S. D. 571, 10. — ³¹) Die beiden Katechismen Luther's sind nachgestellt, weil bei deren Aufnahme noch ein besonderer pädagogischer Grund massgebend war, vgl. 570, 8. — ³²) S. D. 569, 4. Der deutsche Text enthält allerdings keinen entsprechenden Ausdruck. —

³³) Z. B. in dem responsum ad Ernestum Hassiae Landgravium vom 14. u. 22. Dec. 1651 S. 23 (gedruckt zu Helmstädt 1651): Interrogati — quae fides nostra, quae doctrina, respondemus eam esse fidem nostram et doctrinam, quam complectitur symbolum apostolicum, symbolum Nicaenum, Constantinopolitanum et Athanasianum, Anathematismi Ephesini, Confessio Chalcedonensis, quae Nestorianorum et Eutychianorum reliquiis quinta et sexta synodi opposuerunt, quae item Pelagianis Africana plenaria, sive ut vocari solet, Milevitana, et Semipelagianis Arausicana secunda synodus opposuerunt. Vgl. S. 22. Nos principium primum ponimus: quidquid sacra scriptura docet, est verum; proximum ab hoc: quidquid primorum quinque saeculorum ecclesia unanimiter professsa fuit, est verum. Cf. H. Schmid, Geschichte der syncretist. Streitigkeiten, Erlangen 1846, bs. S. 119 ff. Henke, G. Calixt, Halle 1853, I. S. 535 ff. und in der Kürze Gieseler, Kirchengeschichte III, 2. S. 477. — ³⁴) S. D. 569, 4. — ³⁵) S. D. 569, 5. Epit. 518, 4. — ³⁶) Hutter, de norma compend. p. 5: non unius ea (scripta symbolica) generis et auctoritatis esse Concordia docet. Quae enim symbola universalis sive totius catholicae ecclesiae consensu ac calculo sunt approbata et confirmata: ea longe maiorem etiam auctoritatem obtinent prae reliquis symbolis, quae paucarum tantum quarundam particularium ecclesiarum sunt propria. — ³⁷) Hutter a. a. O. quo respectu Augustanam etiam confessionem, formulam Concordiae, ut et articulos Schmalcaldicos; item scripta Lutheri Symbolis illis tribus oecumenicis, Apostolico, Nicaeno et Athanasiano, non quidem ratione certitudinis, sed ratione auctoritatis et antiquitatis postponi debere rectissime (Concordia) statuit. — Der Grund jene Unterscheidung hervorzuheben

war die römischer- und reformirterseits öfters wiederholte Anklage, man betrachte die Augsburger Confession, die Schriften Luthers und die Concordienformel gleichsam als fünftes Evangelium und stelle sie entweder den apostolischen und prophetischen Schriften gleich, oder wolle damit die Symbole der alten Kirche benachtheiligen. Vgl. auch die Apol. F. C. f. 164, b. — ³⁸) Z. B. S. D. 569, 5 über die Augustana: (Augustanam conf. amplectimur) quia e verbo Domini est desumpta et ex fundamentis sacrarum literarum solide exstructa. Und besonders die Apolog. F. C. fol. 165, b. „Die erste Ursach, derwegen sie (die Neustädter) die Augustanam confessionem und derselben Autorität extenuiren, ist diese, dass sie ein Partikularbekenntniss derer Kirchen sei, die sich dazu bekennen, und nicht der ganzen Christenheit, derwegen sie auch soviel Ansehens nicht haben könne. Darauf ist unser Gegenbericht, dass wir uns dessen wohl erinnern, dass sie ein particular Confession etlicher und nicht aller Kirchen der ganzen Christenheit sei. Dass sie aber darum nicht sollte giltig sei, gestehen wir ihnen gar nicht. Dann wir dessen gewiss sein, dass sie in Gottes Wort stark gegründet, wie sichs auch durch Gottes Gnad bisher auf allen Reichstagen und Colloquiis erfunden hat.“ — ³⁹) S. D. 570, 8. — ⁴⁰) Epit. 518, 5. — ⁴¹) Nicolaus Hunnius, *διάσκεψις* de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae, Wittenb. 1626. Hinsichtlich der Lehre der alten Kirche von dem Fundamentellen s. bes. Rudelbach, Reform., Lutherth. u. Union, S. 540 ff. — ⁴²) Philippi, kirchl. Glaubensl. I. Bd. bs. S. 80. Derselbe bleibt, so gründlich auch seine Durcharbeitung des Gegenstandes im Uebrigen genannt werden muss, im Wesentlichen auf der früheren Fährte und darum in der nämlichen Schwankung. — ⁴³) Deut.

12, 32; vgl. mit Apoc. 22, 18. — ⁴⁴) Wir setzen den hieher gehörigen Stoff der altkirchlichen Lehre, soweit ihn H. Schmid in seiner Dogmatik der evang.-luth. Kirche gegeben hat, als bekannt voraus. Auffallend schon bei der Wichtigkeit der Frage ist es, dass die Dogmatiker gar nicht darauf ausgehen, bestimmt und vollständig zu sagen, welche Artikel es denn seien, die man unbeschadet seiner Seligkeit läugnen dürfe. Sie begnügen sich, einige Beispiele solcher Lehren anzuführen und dann mit einem etc. zu schliessen. Sie schlossen aber damit aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht in der Lage waren noch sein konnten, eine vollständige Uebersicht über diese Artikel zu geben. Aber nicht einmal in diesen Beispielen, und nicht einmal bei den früheren Dogmatikern wie König, Quenstedt, Baier, welche sich möglichst an Hunnius anschlossen, findet man Uebereinstimmung. So nennt König (theol. posit. acroam. ed. 8. 1691. S. 19) unter Weglassung der von Baier (Comp. Theol. pos. Lips. 1717, S. 56) mitangeführten Lehre de immortalitate hominis ante lapsum die dogmata de creatione mundi in tempore, de Christi sepultura, de mundi interitu; Aegidius Strauch (comp. theol. posit. pol., Dresd. et Lips. 1709 S. 21) fügt gar unter Berufung auf die Eva die Geburt Christi von einer Jungfrau hinzu; Bechmann (annotationes uberiores in compend. Leonh. Hutteri, Frankf. und Leipzig 1703, S. 7) lässt den Fall der bösen Engel weg und hält nur ihre perpetua reiectio als nicht fundamental vest, bringt aber ausserdem die Artikel de regno Christi millenario und de protoplastorum dominio in reliquas creaturas sublunares bei; wieder Andre wie Joh. Ernst Schubert (Introductio in theol. revelatam, ed. 3. Jen. et Lips. 1762, S. 649, cf. dessen Compend. theol. dogmat., Helmst. et

Halae 1760 S. 6) und Joh. Paul Hebenstreit (Syst. theol., als Erklärung von Baier's Compend., Frankof. et Lips. 1707 I. S. 137) verzichten sogar gänzlich auf Angabe einzelner Beispiele, während sie sonst an der gewöhnlichen Definition der *artic. non fund.* vesthalten; und Hollaz (examen theol. acroam., edirt von Teller Holmiae et Lips. 1750, S. 53), der ebenfalls bei der früheren Definition stehen bleibt, schweigt über sämtliche bisher erwähnte Lehren, setzt aber an deren Stelle ganz andersartige theologische Probleme, deren Längnung freilich der Natur der Sache nach der Seligkeit nicht wohl schaden kann, z. B. *sintne aquae divinitus locatae super expansum nubes an aquae supra coelestes? sitne mundus conditus tempore verno an autumnali? utrum primum peccatum angelorum lapsorum fuerit invidia an superbia? sitne futurus mundi interitus substantialis an accidentalis?* So ist denn die Klage von Joh. Fr. B u d d e (instit. theol. dogm. S. 54) über den *maximus dissensus, quinam articuli pro fundamentalibus habendi sint*, auch hinsichtlich der *non fundamentales* begründet, und wir werden es für den richtigen Weg erkennen müssen, wenn er an einer andern Stelle (S. 59) behauptet, *non omnia omnibus esse fundamentalia*. Und wenn dies zunächst in dem Sinne vestzuhalten ist, wie Joh. Fecht (lectiones theologicae, Rost. et Lips. 1718, S. 127) sagt, *necessarium aliquid esse vel singulis ecclesiae membris vel toti ecclesiae*, so doch zugleich in der Weise von Hieronym. K r o m a y e r (theol. posit. polem. Lips. 1711, S. 3): *provocandum ad cujusque conscientiam, an ea tranquilla sit in consequentiae istius negatione an secus*, und mit besonderer Rücksichtnahme auf die verschiedenen Zeiten der Offenbarung wie Christoph Matth. P f a f f (instit. theol. dogm. et moralis, Tubing. 1720, S. 32):

articuli fundamentales non sunt iidem omnibus, sed pro varia revelationis mensura oeconomiarumque divinarum ratione, pro varia et hominum capacitate animique dispositione varia varii singulis sunt, nur dass Pfaff fälschlich weiterhin bei dem Resultate anlangt (S. 33), jede Bestimmung der Fundamentalartikel abzulehnen und Gott anheimzustellen. Uebrigens vgl. auch Rudelbach a. a. O. S. 607 über die Unmöglichkeit, die absolute Grenze aufzuweisen, wo das dogmatische Moment zugleich ein über das ewige Heil entscheidendes wird. — ⁴⁵) Baier a. a. O. S. 56. Strauch, l. l. S. 21. XVII. Hollaz a. a. O. S. 53: in his extrafundamentalibus dogmatibus caute versemur, neque temere amplectamur errorem, ne in ipsam revelationem Dei peccemus. Inprimis contra conscientiam et cum seductione aliorum nil doceamus neque in ullum articulum fidei fundamentalem inpingamus. — ⁴⁶) Eine Folge des catholischen Begriffes vom Glauben. Vgl. Conc. Trid. sess. VI. cap. VI. (Streitwolf u. Kleiner I. S. 23) und Catech. roman. cap. I. qu. I. (a. a. O. I. S. 110). Quoniam in divinis litteris multiplex est fidei significatio, nos hic de ea loquimur, cuius vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. P. Sarpi, Historie des Tridentinischen Concilii, herausgeg. von Rambach II. S. 355. „Indem sie nun alle darin einig waren, dass der rechtfertigende Glaube in einer Genehmhaltung aller derjenigen Dinge bestehe, die entweder Gott geoffenbaret hat oder die Kirche zu glauben befiehet“ u. s. w. Ebenso in Canisii Catechismus, Mogunt. 1735, cap. I. quid est fides? Donum Dei ac lumen, quo illustratus homo firmiter adsentitur omnibus quae Deus revelavit et nobis per ecclesiam credenda proposuit, sive scripta illa sint sive non sint. Man sieht, wie hieraus beide oben angegebenen Bestim-

mungen über das Fundamentale hervorgehen konnten, wovon die erstere ihre äusserste Spitze in der Behauptung des Jesuiten Tanner (Colloqu. Ratisbonn. sess. XI) erreichte, die Geschichte de incestu Judae und de cane Tobiae caudam movente gehöre zu den articulis fidei, die zweite schon im Catech. Rom. I. 2. S. 111 angedeutet und weiterhin bestimmt ausgesprochen ist im Catech. des Canisius S. 2: quibus de rebus primum docendi sunt christiani atque catholici? De fide, spe, caritate, sacramentis et officiis iustitiae christianae. — Quae summa est fidei seu omnium credendorum? Symbolum apostolorum in duodecim distinctum articulos. — ⁴⁷⁾ Francisci Veronii regula fidei, bei Braun, Bibliotheca regul. fidei T. I. S. 1 ff. und besonders das Comp. ejusdem regulae von einem Anonymus ib. S. 189. Communis sententia doctorum catholicorum est, articulos omnibus et singulis necessarios, ex praecepto divino, comprehendendi symbolo apostolico quoad fidem; et quoad mores spe divina roborandos praecepto orationis; et eosdem caritate divina illustrandos praeceptis decalogi; demum fide eorum sacramentorum, quibus unusquisque juxta conditionem suam debet uti. Habet haec sententia non exiguum fundamentum in ordinariis catechismis ecclesiae catholicae, in quibus nihil praedictorum omitti solet. In reliquis omnibus ignorantia non praeiudicat saluti. Hiermit stimmt Calixt vollkommen überein, s. Widerlegg. der unchristlichen und unbilligen Verleumdungen D. Jacobi Welleri (vom J. 1651) c. 54: die uhralte Kirche hat je und alwege ihr Bekenntnis gehabt, welches symbolum apostolicum genannt worden, weiln darin eine kurze Summe und Inhalt der ganzen apostolischen Lehr und Glaubensartikulen, soweit einem Jeglichen und auch den Einfeltigen zur Seligkeit nöthig, be-

griffen und enthalten. Aehnlich neuerdings Grundtwig, vgl. Rudelbach in der Zeitschrift für die luth. Th. u. K. 1857, I, S. 18, dem ich jedoch in der Scheidung des Fundamentalen von dem Seligmachenden nicht beistimmen kann. — ⁴⁸) Act. 16, 31. Vgl. Apol. 148, 20: retinet . . . fundamentum, hoc est, veram Christi cognitionem et fidem. Die Stelle 1 Cor. 3, 11 ff. hat mit der Frage nach der Fundamentalität einzelner Lehren nichts zu schaffen, da von diesen dort nicht die Rede ist. — ⁴⁹) Wie Joh. Pet. Lange, christl. Dogmatik I. S. 650. Uebrigens vgl. zu der Frage überhaupt Thomasius, das Bekenntniss der evangelisch.-luth. Kirche in der Consequenz seines Principis, Nürnberg 1848. — ⁵⁰) Vgl. die Neustädter Admonition S. 244 ff. Desgl. das Bedenken des hessischen Theologen über das Torgische Buch bei Planck 6, 479 ff. Es ist immer der Charakter der reformirten Kirche gewesen, gegen die Exklusivität der lutherischen eingenommen und zur Union auch bei nicht ausgeglichener Lehrdifferenz bereit zu sein. S. z. B. den Bericht Melancthon's über das Marburger Religionsgespräch vom J. 1529 Corp. Ref. I. 1102 ff. und Heidegger, Corp. theol. christ. T. II. p. 496, wo dieser die Differenzen zwischen Reform. u. Luth. in der Lehre vom Abendmahl als so geringfügig darstellt, dass aller Grund zu einer kirchlichen Trennung schwindet. Sogar mit den Römischen glaubten einzelne Reformirte hinsichtlich der Lehre einig zu sein, vgl. den Bericht Bossuets über Daillé, la foi fondée sur les écritures, bei Braun regul. fid. I. 212. — ⁵¹) S. Decl. S. 572, 15. — ⁵²) Vgl. das Einzelne bei Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffes VI. S. 459 ff. — ⁵³) Bei Pfaff, Acta et scripta publica ecclesiae Wirtembergicae, Tübingae 1720, S. 387. Hepp e, der Text der Bergischen

Concordienformel, Marburg 1857, S. 12. Dazu Semler, Abdruck des Torg. Buches, Vorrede S. 11, wo derselbe aus einem Briefe von Chemnitz an Selnecker v. 1. August 1576 die Stelle mittheilt: „in der Torgischen Formel müssten keine Personalia vorkommen, sondern generales clausulae; wobei (in jener Abschrift des Briefes, die Semler vor sich hatte) eine andre Hand die Randglossen geschrieben, — rukhen ihr wat? so haben ihr den Schnoppen nicht.“ — ⁵⁴) Planck 6, 416 ff. Dazu das Bedenken Jacobi Andreae, wie eine beständige Concordia anzustellen, ad electorem Saxoniae Augustum 1576, bei Hutter Concordia Conc. S. 308 ff. bs. 313: „Desgleichen werden auch (nämlich in der von den Niedersächsischen Theologen umgearbeiteten Formula Conc. inter Saxonicas et Suevicas ecclesias) Privatpersonen, als besonders Philippus Melanchthon seliger angezogen, an dem einen Orte entschuldiget, an dem andern angeklaget, darüber sich künftige neue Streit begeben und also die Uneinigkeiten nicht aufgehoben, sondern noch weiter Ursach zu denselben gegeben werden möchte.“ So besonders auch solche wie Tilemann Hesshus, welche die Nennung der auctores und patroni corruptelarum, wie Illyricus, Philippus u. s. w. forderten, s. Planck 6, 520, vgl. 540. — ⁵⁵) S. Planck 6, S. 476 Anm. 234 und ib. S. 510, an welcher letzteren Stelle die Anhaltischen Theologen in einem Bedenken vom J. 1576 ihren Schmerz zu erkennen geben, „dass in dem Buch der alten Liebe und Treue, so wir dem lieben seligen Philippo Melanchthoni in Ewigkeit schuldig sind, sogar vergessen, seine opiniones so oft angestochen“ etc. Auch Chemnitz und Chytraeus bei Balthasar S. 7. vgl. S. 11. — ⁵⁶) S. Decl. S. 573, 19. Dieser Zusatz, nebst dem andren, „damit männiglich für

den Irrthumen, so hin und wieder in etlicher Theologen Schriften ausgebreitet, treulich verwarnet sei, und hierin durch keines Menschen Ansehen verführet werde,“ war weder in der Schwäbisch-Niedersächsischen, noch in der Torgischen Formel enthalten. Vgl. Semler, a. a. O. S. 13 Anm. 20. Heppe, a. a. O. S. 11. — ⁵⁷⁾ S. Decl. 572, 14 u. 17. — ⁵⁸⁾ S. Decl. 572, 14. — ⁵⁹⁾ Praefatio Electorum etc. S. 16 ff. — ⁶⁰⁾ I. 193 a. — ⁶¹⁾ a. a. O. 193 b. — ⁶²⁾ a. a. O. Fol. 194, a. — ⁶³⁾ Zum Verständniss des Ausdruckes „Kirche“ sowohl an dieser Stelle, wie vorher, möge daran erinnert werden, dass derselbe in den Bekenntnisschriften, wie überall in der reformatorischen Zeit nicht in dem Sinne von „Heilanstalt“, sondern von congregatio gemeint ist. — ⁶⁴⁾ Apol. F. C. I. S. 163, b u. ff. — ⁶⁵⁾ S. die Zusammenfassung bei Hutter, libri christ. Concordiae explic. Prolegom. S. 28 ff., woraus wir zur weiteren Erläuterung dies hervorheben: neque et quidem omnium minime diabolo tradi eos, quorum errores ecclesia damnat: nedum spem omnem salutis absolute iis denegari. Das Prädikat Kirche gibt Hutter ganz ebenso den fremden Glaubensgemeinschaften und will sie gleich den Früheren nicht im Grossen und Ganzen verdammen. Vgl. hierüber J. Gerhard, Loci Theol. XI. S. 195 (ed. Cotta): Repetendum tamen hoc loco ex superioribus, habere ecclesiam in puritate verbi suos gradus, ut alias magis alias minus sincera sit et pura; proinde ut praedicatio verbi et sacramentorum administratio est nota ecclesiae simpliciter et absolute loquendo, ita pura verbi praedicatio et legitima sacramentorum administratio est nota ecclesiae purae et incorruptae; und ib. S. 207: quo purior et sincerior est verbi praedicatio, eo etiam purior est ecclesiae status. — ⁶⁶⁾ Bekanntlich scheidet sich in diesem Stücke

die evang. Kirche sehr scharf von der römischen. Vgl. Luther in der Kirchenpostille zu Joh. 3, 16 — 21, Erlang. Augsb. Bd. 12, S. 317: „wo der Glaube ist, da schadet keine Sünde, denn er machet uns Christo eigen.“ Daher consequent die Aeusserung Melanchthon's in den Locis, Corp. Ref. XXI. S. 387: non potest intelligi, quid sit veniale, nisi prius de fide dixerimus; nam sine fide conscientia non potest consistere in iudicio Dei; ideo fiunt mortalia omnia, quae conscientiam accusant. Dazu S. 447 ff. est quoddam genus actionum, quae sunt eius modi, ut qui eas admittunt, excidant gratia Dei — hae actiones vocantur peccata mortalia, und die ausführlichen Erörterungen bei Chemnitz Loci III. 123 ff. (ed. Wittenb. 1610). — ⁶⁷) Bei Pfaff, a. a. O. S. 387. Heppe S. 12. — ⁶⁸) Bei Semler S. 16. Heppe a. a. O. „Damit aber der christliche Leser diese unsre Erklärung über die bemeldten streitigen Artikel desto leichtlicher und richtiger habe gegen die vorerzählten Schriften der drei Symbolen, augsburgischer Confession, Apologie, schmalkaldischen Artikel und Katechismos Lutheri zu halten und zu sehen (Heppe: zu halten und zu erhalten), dass in denselbigen nicht widerwärtige, sondern durchaus mit Worten und im Verstande einhellige Lehre durch Gottes Gnade geführet werde: so wollen wir in der Erklärung derselben nicht nach der Zeit, wie sie sich zu unterschiedlichen Jahren nacheinander zugetragen, sondern der Ordnung nachgehen; wie dieselbige ungefährlich in der Augsburger Confession und vorgemeldten Schriften von Artikeln zu Artikeln gehalten worden, und wie daselbst die Lehre und Gegenlehre an ihr selbst ingemein gegen einander gesetzt, wollen wir demselben Exempel und Fürbild auch folgen.“

⁶⁹) S. Semler a. a. O. Anm. 21. Die Ordnung in der Schw.-Nieders. F. weicht von der späteren dadurch ab, dass — im Anschluss an die Augustana — der Artikel de persona Christi an zweiter Stelle, der Artikel de libero arbitrio aber an zehnter, der de praedestinatione an achter, endlich jener de caeremoniis ecclesiasticis an neunter Stelle steht. Der Artikel von der Höllenfahrt findet sich hier noch nicht. — ⁷⁰) Während in den Artikeln 1—9 eine gewisse sachliche Anordnung sich nicht verkennen lässt, insofern zuerst (1 u. 2) von der Sünde und den natürlichen Kräften des Menschen ausgegangen, dann (3 u. 4) die Rechtfertigung und deren Folge besprochen, weiterhin aber (5—7) auf die Gnadenmittel des Wortes und Abendmahls — über die Taufe war kein Streit, — endlich aber (8 und 9) übergeleitet wird auf den, mit welchem die Gnadenmittel in Beziehung setzen, Christus, so scheint der 10. Artikel (de caeremoniis ecclesiasticis), dessen Besprechung durch den adiaphorischen Streit gefordert war, weniger genau an die beiden vorausgehenden sich anzuschliessen, obschon man allerdings seine Stellung hinter den andern durch die Erwägung rechtfertigen kann, dass die Lehre von den Mitteldingen eine solche ist, welche nur von dem in den Mittelpunkt des Glaubens Eindringen (gemäss Art. 1—9) verstanden und gewürdigt werden kann. Dagegen ist die Stellung des 11. Art. von der Prädestination charakteristisch für die lutherische Fassung derselben, welche nicht gleich der reformirten mit ihr beginnt oder sie aus dem allgemeinen Gottesbegriff entwickelt, sondern vielmehr mit derselben schliesst und sie nicht anders verstanden wissen will als nach Vorausschickung der gesamten Heilsordnung. — Uebrigens vgl. die Urtheile, weshalb

mit der Lehre de peccato originali angefangen worden sei bei Balthasar, Historie des Torg. Buches, S. 13 ff., der die Rücksicht auf die Augsburg. Conf. als massgebend annimmt, dagegen Andere anders z. B. Walch, introductio p. 756.

I.

De peccato originali.

Den Unterschied zwischen unnöthigem und unnützem Gezänk und zwischen nöthigem Streit, welchen die Concordienformel in der Einleitung vesthalten zu wollen erklärt, macht sie sofort bei dem ersten Artikel geltend, indem sie auf die praktische Bedeutung und auf die sittliche Consequenz der hinsichtlich der Lehre von der Erbsünde einander entgegenstehenden Ansichten hinweist¹⁾. Die Differenz selbst aber, welche das Bekenntniss seinen Bestimmungen vorausschickt, ist nicht die des doppelten Extrems, zwischen dem sie später entscheidet, sondern vielmehr einerseits die dem Manichäismus zuneigende Flacianische, anderseits die von ihm selbst adoptirte orthodoxe Anschauung, so jedoch, dass die nachherigen Positionen der reinen Lehre ebensowohl gegen die verschiedenen Abstufungen des Pelagianismus wie gegen die Manichäische Substantiirung der Sünde gerichtet sind. Wir haben dabei wohl im Auge zu behalten, dass es der Formel nicht auf systematische Entwicklung des Dogma's ankommt, als welche Forderung wohl an eine Dogmatik, nicht aber an

eine Confessionsschrift zu stellen wäre, sondern vielmehr auf eine bündige und vollständige Hinstellung einzelner auf die Schrift begründeter und den früheren Bekenntnissen conformer Sätze, deren Auswahl durch die historische Veranlassung der Formel bedingt ist. Unter diesem Gesichtspunkte betrachten wir die fünf in der S. D. summarisch vorangestellten Lehrstücke²⁾, von denen das erste über die Schuld, das zweite über den Defekt, das dritte über das positive Wesen, das vierte über die Strafe, das fünfte über die Vergebung der Erbsünde handelt. Denn bei Annahme systematischer Anordnung würde die Vorausstellung des *reatus* als der Erbschuld vor der *ca-rentia* und *concupiscentia* als der Erbsünde Bedenken erregen müssen. Die Formel verwahrt sich indessen weiter unten bei der Abweisung pelagianischer Irrthümer³⁾ gegen den Irrthum als sei der *reatus* zu denken als ein Schuldverhältniss in Folge fremder Uebertretung ohne einiger unserer Natur Verderbung, und die kirchliche Theologie hat, obschon mit manchen Schwankungen⁴⁾, daran vestgehalten, dass das menschliche Geschlecht, in welchem Verhältniss es zu Adam seinem Stammvater überhaupt stehe, in demselben einmal hinsichtlich seiner und des Stammvaters Sünde und dann hinsichtlich seiner und des Stammvaters Schuld — dass somit, gleichwie das gesammte Geschlecht trage die Natur seines Stammvaters, so auch es trage die sündige Natur desselben, und weil dieser mit der vollbrachten Ur-

sünde die Urschuld überkam, so auch dieses mit der überkommenen Erbsünde die Erbschuld.

Die Frage nach der Art und Weise, wie die Ursünde sammt der Urschuld auf das einzelne Individuum als Glied des Gesamtorganismus übertragen werde, ist eine Frage der Theologie nicht des Bekenntnisses. Denn die Stelle, wo von der Fortpflanzung der Erbsünde durch die fleischliche Empfängniss und Geburt von Vater und Mutter aus sündlichem Samen die Rede ist⁵⁾, constatirt bloß das bei dem Zusammenhang des Geschlechts selbstverständliche Factum, während es den weiteren Modus desselben gänzlich unbestimmt läßt. Und wenn anderwärts die Masse, aus welcher das menschliche Individuum gebildet wird, als gegebene erscheint und Gott daher nur die Thätigkeit des *formare* und *ingere* zugeschrieben wird⁶⁾, so ist dies ebensovienig ein Beweis für den Traducianismus der Confessoren, wie diejenigen Stellen, in denen von der *creatio* des Menschen die Rede ist⁷⁾, ein Beweis für ihren Creatianismus. Denn auch wenn die *massa*, aus welcher Gott den Menschen bildet, als gegeben vorausgesetzt wird, existirt sie nicht ohne eine stetige göttliche Einwirkung, deren Mass aber nicht bestimmt ist; und auch wenn der Mensch fort und fort als Geschöpf Gottes zu betrachten ist, schliesst dies nicht die Mittelursachen aus, durch welche Gott seit dem Schluss des Hexaemeron das Werk der Schö-

pfung fortsetzt. Zum Ueberfluss ist bekannt, dass in jener Zeit die Theologie der lutherischen Kirche in der Frage, ob Traducianismus oder Creatianismus, noch gänzlich schwankte,⁸⁾ und erst später, dann freilich auch so bestimmt für jenen sich entschied, dass Calov in seinem Confessionsproject ihn symbolisch zu fixiren versuchen konnte⁹⁾. Jedenfalls ist jene Frage nicht separat, sondern im Zusammenhange mit der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung überhaupt zu lösen, und es darf nicht verkannt werden, dass das Dogma von der Erbsünde, deren Hauptsitz die Seele ist¹⁰⁾ nach allen seinen Voraussetzungen auf das Theologumenon des Traducianismus hindrängt¹¹⁾.

Verfolgen wir die Aussagen des Bekenntnisses über das Wesen der Erbsünde zunächst im Gegensatz zu deren pelagianischer Abschwächung, so ist bemerkenswerth, dass die Concordienformel, obwohl sie wesentlich nur auf die Entscheidung der innerhalb der eignen Kirche entstandenen Streitigkeiten ausgeht, doch sich dem nur unterzieht unter Zusammenfassung der in der lutherischen Kirche hervorgetretenen Abirrungen mit den in früherer Zeit und namentlich bei den Römischen vorhandenen Häresien¹²⁾. Und gewiss dient eine solche Zusammenfassung zur leichteren Orientirung inmitten der mannigfachen Irrwege, welche von der reinen Lehre abführen: denn es gibt gewisse Typen der Häresien von Alters her, der Kirche zur Warnung hingestellt; und wenn Vic-

torinus Strigel seinerseits gegen Subsumtion seiner Lehre unter den Namen des Pelagianismus protestirte, so konnte dies begreiflicher Weise noch kein Grund sein, das Pelagianisirende seiner Sätze zu verkennen¹³⁾.

Dass die Erbsünde nicht blos *defectus* oder *carentia*, also etwas Negatives, sondern eine wirkliche *corruptio*, eine *congenita prava vis*, *interna immunditia cordis*, *pravae concupiscentiae et inclinationes*, also eine positive widergöttliche Richtung sei, darauf kommt es dem Bekenntniss zunächst an und aus dieser Doppelaussage ergeben sich leicht die späteren antithetischen Folgerungen. Schwerlich hat aber damit ein Gegensatz ausgesprochen sein wollen gegen Melanchthons Definition des *peccatum originale* als *carentia iustitiae originalis debitae inesse*, wie dieselbe wenigstens in der letzten Ausgabe seiner *Loci* vom Jahre 1559 übereinstimmend mit Anselm lautet¹⁴⁾. Ein solcher Gegensatz findet sich allerdings zum Theil bei den Dogmatikern¹⁵⁾, aber mit Unrecht; denn Melanchthon hatte nicht nur in den ersten Ausgaben seiner *Loci*¹⁶⁾ die positive Seite der Erbsünde ganz ausschliesslich hervorgekehrt, sondern auch in den Editionen von 1535—41 den dort schon gewählten Ausdruck *carentia iustitiae originalis* sofort durch *reatus propter lapsum Adae et pravitas secuta lapsum, hoc est tenebrae in mente, aversio in voluntate et contumacia cordis* erklärt¹⁷⁾. Und dass die kürzere Fassung in der letzten Ausgabe keine Veränderung des

Sinnes hat bewirken sollen, wenigstens was den positiven Bestand des Bösen anlangt abgesehen vom *reatus*, von welchem oben die Rede gewesen ¹⁸⁾, ergibt sich aus der weiter unten folgenden Erläuterung *peccatum originale est carentia iustitiae originalis, id est, in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis* ¹⁹⁾ etc. Ohnedem wird der Defect, insofern eine sittlich neutrale Richtung, eine blosse *absentia iustitiae originalis* ohne das positive Gegentheil undenkbar ist, recht verstanden niemals anders vorgestellt werden dürfen denn als eingetreten in Folge einer widergöttlichen Thesis.

Nicht im eignen, im römischen Lager vielmehr haben wir die Irrlehren zu suchen, denen das Bekenntniss sich entgegenstellt. Zwar die Lehre des Tridentinischen Concils von der Erbsünde war so diplomatisch gewandt abgefasst worden, dass bei evangelischer Haltung im Allgemeinen die verschiedenen auf dem Concil verlautbarten Meinungen ²⁰⁾ darin sich zusammenfinden konnten ²¹⁾, die Lehre von dem *donum superadditum* wurde verdeckt ²²⁾ und nur in der Frage über die Concupiscenz nach der Taufe, ob nämlich dieselbe als Sünde zu betrachten sei, trat die Synode entschieden und offen den evangelischen Lehrsätzen entgegen ²³⁾.

Aber schon in andern Decreten und Canones der Synode z. B. in denen von der Rechtfertigung brach die dort verhüllte Differenz um so deutlicher

hervor²⁴), und die katholischen Theologen wie Andradius, Pighius, Salmero, auch Bellarmin hatten keinen Grund, ihre pelagianischen Lehrensätze zurück zu halten. Dass weder der Mangel der anerschaffenen Gerechtigkeit noch die Concupiscenz unter den Begriff der Sünde falle, und zwar sowohl vor wie nach der Taufe, dass jene Affectionen des gegenwärtigen menschlichen Wesens nicht sittliche Fehler, sondern natürliche Eigenschaften desselben seien, dass überhaupt die Erbsünde weder ein Defect noch eine Depravation der menschlichen Natur — der Verlust des *donum superadditum* nimmt ja der Natur nichts von dem, was sie an sich besitzt, — sondern nur die Zurechnung der actuellen Uebertretung Adams sei, welche in der Form der Schuld und Strafe auf die Nachkommen sich fortgepflanzt habe *sine vitio aliquo et pravitate haerente in substantia eorum*, solche Lehren konnten noch in den vierziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts ungestraft von den Römischen vorgetragen werden²⁵), und sie sind es, wie man leicht erkennt, gegen welche die ersten unter den antipelagianischen Sätzen des Bekenntnisses oft unter Beibehaltung der eignen Worte des Gegners sich erklären. Und ob auch nach dem Tridentinischen Concil man sich scheute, in so profaner, aller evangelischen Wahrheit hohnsprechender Weise von der Erbsünde zu lehren, so ging man doch eben nur auf die verkehrte scholastische Anschauung zurück, dass die menschliche Natur an sich

wegen ihrer Zusammensetzung aus Geist und Materie in einem Widerstreite mit sich selbst begriffen sei, zu dessen Bewältigung vor der Sünde die *iustitia originalis* als *donum superadditum* gedient habe. Jetzt aber nach Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, lehrte man, gleiche der Mensch einem Pferde ohne Zügel, die Begierden des Fleisches rebelliren wider den Geist, und obschon sie als der von Gott geschaffenen Menschennatur angehörig an sich nicht Sünde sind, so führen sie doch zur Sünde, wenn sie nicht mehr von der *iustitia originalis* zurückgehalten und beherrscht werden ²⁶). Allerdings versucht Bellarm in der Wahrheit einen Schritt näher zu treten, indem er das Fleisch, die *pars inferior hominis, quae dicitur sensualitas*, zwar als den Hauptsitz der Concupiscenz betrachtet, doch aber zugibt, dass auch in der *pars superior* ein ähnlicher Fehler sich finde, mit Beziehung auf die Affecte des Ehrgeizes und der Ruhmsucht, und so durch Gal. 5. zu der evangelischen Aussage gedrängt wird, *carnem interdum accipi pro toto homine, qualis est sine gratia Dei post lapsum* ²⁷), aber er hätte bedenken sollen, dass mit diesem Zugeständniss der gesammte Lehrtypus der römischen Kirche von der Sünde durchbrochen wird.

Wie verschieden aber im Uebrigen die Meinungen der römischen Lehrer über die Erbsünde sein mochten ²⁸), in einem Stücke trafen sie alle mit der Lehre des Tridentinums und dessen Antithese gegen die evangelische Doctrin zusammen, darin, dass die

der Vernunft widerstrebende Begierde nach der Taufe, so lange ihr der Wille nicht beistimmt und Raum verstatet, an sich nicht Sünde sei²⁹). Die Concor- dienformel negirt ihrerseits nur im Allgemeinen den Satz, dass die *pravae concupiscentiae* nicht Sünde seien, und ist dies natürlich ebensowohl von der Begierde nach wie vor der Taufe zu verstehen³⁰). Genau genommen aber liegt die Controverse zwischen beiden Confessionen abgesehen von der besondern Frage nach der Vererbung der Adamischen Sünde auf die Nachkommen³¹) so. Da die *iustitia originalis* nach evangelischem Lehrbegriff zwar nicht ein Stück der menschlichen Natur selbst, aber wohl etwas an derselben accidentiell haftendes, nach katholischem Lehrbegriff eine ausserordentliche Gnadengabe (*donum superadditum*) ist, so muss natürlich die Gestalt des Menschenwesens nach dem Fall, also nach Verlust der *iustitia originalis*, anders erscheinen, je nachdem man sie mit evangelischem oder katholischem Auge betrachtet. Der Verlust trifft nach evangelischem Begriff die Natur selbst, und da an die Stelle der anerschaffenen Gerechtigkeit eine positive widergöttliche Neigung getreten ist, so bleibt diese auch nach erhaltener Taufgnade zurück, um kraft der Gabe des heiligen Geistes in dem allmählichen Process der Heiligung ausgetilgt zu werden; nach katholischer Lehre aber lässt der Verlust die Natur an sich unversehrt, die *naturalia* tragen nur einige Wunden, die ihnen bei der Spoliation geschlagen worden sind,

und diese werden bei der Taufe, durch welche die Sünden nicht bloß vergeben, sondern gänzlich extirpirt werden³²), geheilt, so dass nun nichts als die gottgeschaffenen *pura naturalia* vorhanden sind. Wenn nun aber der factische Zustand der Concupiscenz nach der Taufe auch von den Römischen nicht geläugnet werden kann, so haben sie zugleich ein Interesse an dem Nachweis, dass ein solches Gelüsten in der Composition des Menschen aus Geist und Materie natürlich begründet sei³³). Die Evangelischen hingegen, auf demselben Factum der Concupiscenz nach der Taufe fussend, geben ihre Entscheidung dahin, jene *reliquiae peccati originalis*, welche den in der Taufgnade Stehenden, falls er nicht der bösen Lust gehorsame und dadurch den Glauben verliere, keinesfalls vor Gott verdamulich machen, seien an sich und ihrer Natur nach Sünde³⁴). Wir haben unsererseits hier nicht den Beweis für die Schriftmässigkeit der evangelischen Anschauung zu führen, nur im Vorbeigehen wollen wir darauf hindeuten, dass dieselbe einmal sittlich tiefer und strenger ist, als die gegentheilige katholische Ansicht, sodann, dass sie nicht nöthig hat, die Wirksamkeit der h. Taufe als magische zu fassen, endlich, dass sie entfernt ist von der paganistischen Annahme eines Widerstreites der Materie gegen den Geist von Natur.

Näher auf die im eignen Lager geführten Kämpfe geht die Concordienformel ein, wenn sie in Abrede stellt, dass die Erbsünde nur die Accidensen, nicht aber

die Substanz des Menschen verderbt habe, sowie dass sie nichts als ein äusseres Hemmniss sei, unter dessen Druck die noch vorhandene, aber gebundene geistliche Kraft latitire, endlich dass sie, wie sehr auch der Mensch dadurch geschwächt und verderbt worden sei, doch ihm noch einen immerhin geringen Rest von Kraft gelassen, in geistlichen Dingen etwas zu beginnen, zu wirken oder mitzuwirken³⁵). Der Gang, welchen hierbei die Confession nimmt, ist offenbar dieser, dass sie ausholend von den gröberen Verstössen gegen die reine Lehre auf pelagianischer Linie dieselbe Häresie gradweise bis in ihre feinsten Abzweigungen und verborgensten Schlupfwinkel verfolgt.

Der erste der ebengenannten von dem Bekenntniss verworfenen Sätze³⁶) war in dem Streite zwischen Strigel und Flacius von keiner Seite behauptet worden. Denn auch der Erstere stand nicht in der Meinung, die Erbsünde sei nur ein *externus quidam nullius momenti naevus aut adpersa macula aut corruptio tantum accidentium et qualitatum*, behauptete vielmehr, dieselbe sei eine Depravation und Corruption in allen Kräften des Menschen, namentlich in Verstand, Wille und Herz³⁷) und wenn er sich scheuete, das *peccatum originale* direct als *corruptio substantiae* zu bezeichnen, so liegt doch diese Consequenz in seinen anderweiten Ausdrücken deutlich genug vor, und als *corruptio tantum accidentium* bestimmt er es nirgends³⁸). Aber von Seiten des

Flacius und seiner Genossen ward aus der Längung des Satzes *peccatum originale est substantia hominis* sofort, aber mit Unrecht gefolgert, die Gegenpartei behaupte nur eine *corruptio accidentium* nicht aber der Substanz³⁹⁾. Und die Concordienformel hatte, gerade weil sie die Flacianische Substanzenlehre verwarf, Grund genug zu der Erklärung, dass sie nichts wissen wolle von einer Verderbniss bloß der Accidensen, und dass wer die Substantialität der Erbsünde läugne, darum noch nicht läugne die Corruption der menschlichen Substanz auch selbst.

Dagegen führt die weiterhin angezogene und verworfene gegnerische Lehre⁴⁰⁾ von der bloßen Negativität des Begriffes der Erbsünde, deren Charakter aus dem Gleichniss vom Magnet sich ergibt, sofort auf Behauptungen, welche in dem Streite zwischen Strigel und Flacius von ersterem ausgesprochen worden waren. Zwar hiesse es dem Gegner Unrecht thun, wenn man sagen wollte, er habe den Sinn seines Gleichnisses ebenso präcisiert, wie die Concordienformel in dieser Stelle es thut: einmal ist er sich der Unzureichenheit des Gleichnisses wohl bewusst, indem er nur zu dem Ende sich desselben bedient, um den Unterschied der mittelst der Erbsünde geschehenen Privation von jener zu bezeichnen, durch welche die Substanz selbst abolirt werde; sodann aber nennt er die durch die Erbsünde hereingekommenen Uebel privativ und positiv zugleich⁴¹⁾. Aber bei der Unklarheit dieser

Aussage, indem das Gleichniss an sich eben nur auf die Gebundenheit vorhandener Kräfte hinweist und die weiteren Behauptungen einfach nur wieder zurücknehmen, was durch dasselbe ausgesprochen war, konnte die Concordienformel nicht anders als dessen logische Consequenzen verfolgen und es in dem Sinne ablehnen, den es für jeden Unbefangenen haben musste. Zudem ist Strigels Name nicht genannt, noch auch ist angenommen, dass er selbst in blos privativem Sinne es verstanden habe: trifft demnach ihn die Antithese der Formel nur zum Theil, nunwohl, so ist er zum andern Theil mit dem Bekenntniss einig⁴²). Im Uebrigen bedarf es nur der Erwähnung, dass die hier verworfene Lehre in allem Wesentlichen die oben besprochene römisch-katholische ist.

Am nächsten an der Grenzlinie gelegen, welche die schriftmässige Lehre von der pelagianischen Häresie trennt, und doch immer noch abweichend genug, um von dem evangelischen Princip der Glaubensgerechtigkeit entschieden abzulenken, ist der schlüsslich verworfene Satz, dass die menschliche Natur, gleichviel ob vor oder nach der Bekehrung, durch sich selbst in geistlichen Dingen irgend etwas und wäre es auch das Mindeste, anfangen, wirken oder mitwirken könne. Wir bemerken vorab, dass diese Lehre sich so eng mit der im folgenden Artikel zu besprechenden vom freien Willen berührt, dass wir an dieser Stelle noch nicht den innersten

Grund der obschwebenden Differenz und den Weg ihrer Lösung bezeichnen können. Nur dies muss sofort ausgesprochen werden, dass mit der vorliegenden Antithese die von Melancthon seit dem Jahre 1535 zuerst aufgestellte, in den späteren Ausgaben seiner *Loci* weiter ausgebildete und von den Philippisten überhaupt recipirte Lehre von den drei Ursachen der Bekehrung, von der Fähigkeit sich an die Gnade anzuschliessen und von der, obschon schwachen, Beistimmung des menschlich natürlichen Willens zur Gnade nach der Bekehrung zurückgewiesen ist ⁴³). Und in der That, wenn es mit der Bekehrung des Menschen so steht, dass zwar die Fähigkeit des Anschlusses an die Gnade, die *efficacia amplectendi verbum Dei* im Allgemeinen auf den heiligen Geist zurückgeführt, dabei aber hinzugesetzt wird, der h. Geist sei nicht wirksam, wenn nicht der in dem Menschen nach dem Fall noch übrige *modus agendi* concurrirte, so wird dadurch das Fundament des evangelischen Glaubens, die Rechtfertigung allein aus Gnaden ohne Verdienst der Werke, offenbar untergraben und es ist im Grunde ganz einerlei, ob man jene Concurrenz hoch oder niedrig stelle, ob man dem menschlich natürlichen Willen viel oder wenig bei der Bekehrung zuschreibe: die Gewissheit des Heils, die zweifellose Zuversicht der Sündenvergebung ist unrettbar verloren, denn sie knüpft sich an den dünnen Faden des natürlichen *modus agendi*, ohne dessen Thätigkeit eben der heilige Geist un-

wirksam ist. Wir verkennen die Schwierigkeit nicht, Angesichts der *promissio universalis* und der *electio particularis* zwischen der Scylla des Pelagianismus und der Charybdis des Prädestinatianismus einen sichern Weg zu finden — wir werden weiter unten einen Versuch dazu machen — aber mag dieser Versuch auch missglücken, mag die Schwierigkeit unlösbar erscheinen, der Glaube des einfältigen Christen, der die Lösung schon in sich trägt, darf auf keinem andern Grunde sich erbauen wollen als auf der Gnade Gottes allein, und darum halten wir es für unabweisbare Consequenz des evangelischen Principes, fern zu halten jede und alle Betheiligung des menschlich natürlichen Willens bei der Bekehrung — *quantulumcunque etiam et quam minutulum, exiguum atque tenue id sit.*

Wir wenden uns nach diesen Bemerkungen zu dem andern Gegensatz der bekenntnismässigen Lehre, welcher von der Concordienformel unter dem Namen des Manichäischen verworfen wird. Wenn Flacius und seine Genossen gegen diesen Namen protestirten und ihre Gegner deswegen der Uebertretung des 8. Gebotes bezichtigten, so gilt von diesem Proteste dasselbe, was wir oben über den Pelagianismus Strigels zu sagen Veranlassung hatten (S. Anm. 13). Darin eben kennzeichnet sich die gesunde reformatorische Stellung unserer lutherischen Väter, dass sie im Bewusstsein der historischen Continuität der Kirche ebensowohl hinsichtlich der Ver-

werfung der Häresie wie bei der Entwicklung der reinen Lehre an das kirchliche Alterthum anknüpften und an dessen Vorbildern der gesunden wie der ungesunden Lehre die kirchliche Gegenwart mit ihren jeweiligen Kämpfen sich orientiren liessen. In der That ist die Aehnlichkeit zwischen der Manichäischen und der Flacianischen Streitfrage augenfällig, und Aeusserungen Augustin's wie die, es sei das Böse nur aus Gutem hervorgegangen und das Böse sei keine Substanz, sondern ein Mangel oder Fehler der geschaffenen Substanz ⁴⁴), oder die, dass die Manichäer die Concupiscenz des Fleisches nicht *tanquam accidens vitium, sed tanquam naturam ab aeternitate malam* in Anspruch nähmen ⁴⁵), sind geeignet, die Verwandtschaft seiner Gegner mit den Flacianern deutlich erkennen zu lassen. Im Uebrigen ist Augustin's negative Fassung des Wesens der Sünde ⁴⁶), der auch Melanchthon in seiner späteren Lehrdarstellung beistimmte ⁴⁷), ebensowohl von der Aussage des Bekenntnisses zu unterscheiden, als die Lehre des Flacius hinsichtlich ihres Princip und Ausgangspunktes von den Sätzen des Manichäismus ⁴⁸).

Die Beweisführung für den Satz, dass zwar der natürliche Mensch vermöge der Erbsünde an Seele und Leib, in allen Kräften, durch und durch, auf das Alleräusserste — was seine im Paradies angeschaffene Güte, Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit betrifft und anlangt ⁴⁹) — verderbt und verkehrt, gleichwohl aber die Verderbniss und Sünde nicht des Menschen

Natur und Substanz, sondern ein wie immer hinzugekommenes, von jener zu unterscheidendes, nicht für sich subsistirendes Accidens sei ⁵⁰), ist, wenn die Sache theologisch und concret genommen wird, bei weitem leichter zu geben als auf abstraktem, philosophischem Gebiete. Das Bekenntniss führt diesen Beweis in charakteristisch lutherischer Weise aus der Analogie des Glaubens, indem es zeigt, die Lehre von der Erbsünde als Substanz widerspreche den drei Artikeln des *Symbolum Apostolicum*, in denen allenthalben die Scheidung des Menschenwesens von der inwohnenden Sünde vorausgesetzt oder eingeschlossen sei. Es mag auf dies concrete Beispiel hier beiläufig hingewiesen werden, um an das oben aufgezeigte Verhältniss zwischen den früheren ökumenischen und den späteren partikularen Symbolen zu erinnern. Läge nun die Frage nur so, und ginge man nicht tiefer ein auf die Relation zwischen der auch jetzt noch, wenn auch aus verderbter Masse, von Gott geschaffenen und gebildeten ⁵¹) Menschensubstanz und der nach allen Seiten und gerade in ihrem Centrum am Meisten sie beherrschenden und durchdringenden Sünde, so würde man nicht wohl begreifen können, was Flacius an den Sätzen des Bekenntnisses auszustellen Veranlassung gehabt hätte. Aber eben diese Relation war es, welche man von Anfang des Streites an bestimmten der Zeitphilosophie entnommenen logischen Kategorien unterstellt hatte, ohne zu bedenken, dass wie die Menschennatur so

auch die in dem Reiche der sichtbaren Welt nur ihr mögliche und factisch anhaftende Sünde einzigartige Dinge seien, die vorerst in ihrem eigenthümlichen Wesen erkannt und nur mit grosser Vorsicht anderweiten von heterogenen Gegenständen abstrahirten Kategorien untergeordnet werden dürften. Und eben diese Zusammenstellung des Menschenwesens und der Sünde mit den schulmässigen Begriffen von Substanz und Accidens macht es begreiflich und erklärlich, dass Flacius, angeklammert an einige nicht schulmässig gemeinte und aufzufassende Aeusserungen Luthers, es für eine pelagianische Abschwächung der reinen Lehre halten zu müssen glaubte, wenn man das *peccatum originale* nur als Accidens bezeichne. Wir sehen von jenen Aeusserungen Luthers, welche von dem Bekenntniss selbst später zurechtgestellt werden ⁵²), einstweilen ab und bleiben auf jenem theologisch-philosophischen Grenzgebiete stehen.

Wenn nach Aristotelischer Lehre das Accidens, *συμβεβηχός*, dasjenige genannt wird, was zwar einem Dinge zukommt und wahrheitsgemäss von ihm ausgesagt werden kann, jedoch weder nothwendigerweise noch meistentheils, wie das Finden eines Schatzes von einem, der eben ein Loch für eine Pflanze gräbt ⁵³), so wird man ohne viel Bedenken mit Flacius sich dahin aussprechen müssen, dass die Erbsünde ein solches Accidens nicht sei. Zwar fügt Aristoteles im weiteren Verlaufe seiner Erörterung hinzu, man gebrauche den Ausdruck *συμβεβηχός*

auch noch in anderer Weise von demjenigen, was zwar einem Dinge an und für sich zukomme, aber nicht im Begriffe desselben enthalten sei, wie es z. B. dem Dreiecke zukomme, zwei rechte Winkel zu haben⁵⁴⁾, aber gesetzt auch, er hätte Recht, das in dem Begriffe mitgesetzte und unabtrennbare, ob schon nicht ausdrücklich ausgesprochene Moment als Accidens zu bezeichnen, so ist doch jedenfalls auch diese Fassung des *συμβεβηκός* auf die Erbsünde, welche dem Menschen nicht an und für sich zukommt und nicht unabtrennbar von ihm ist, in keiner Weise anzuwenden. Und rechnete endlich Aristoteles das Gute und Böse mit unter die Eigenschaften des Menschen, die ihm gleich wie das Weisse und das Schwarze, das Warme und das Kalte zukämen, ohne substantiell zu sein, also unter die Accidensen⁵⁵⁾, so konnte dies für die Kirche so wenig wie für Flacius ein Grund sein, das *peccatum originale* ohne Weiteres auf gleiche Linie mit jenen zufällig gedachten Eigenschaften zu stellen. Es ist historisch nachweisbar, dass die *puerilis descriptio* des Accidens, wie Melancthon die vulgäre Definition nennt: *accidens est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem*⁵⁶⁾ — es ist dies eben jene Aristotelische in der Form, welche ihr Porphyrius gegeben hatte⁵⁷⁾ — der eigentliche Stein des Anstosses für Flacius und seine Freunde war. In der dritten Session der Weimariſchen Disputation⁵⁸⁾ zwischen Strigel und Flacius ging ersterer von dem Gedanken aus:

wäre die *iustitia originalis* ein Theil der Substanz des Menschen gewesen, so hätte sie beim Fall nicht verloren oder verderbt werden können. Denn die substantiellen Bestandtheile des Menschenwesens, Leib und Seele, letztere mit *mens*, *voluntas* und *cor*, seien ja geblieben. *Si non fuisset accidens, non potuisset amitti: homo adhuc est homo.* Wobei Strigel ganz Recht hatte, obschon der weitere Zusatz: *iustitia originalis fuit ornamentum, quod amisit* allerdings nicht dazu angethan war, die Bedenken des Flacius zu heben und das Wesen der *iustitia originalis* ans Licht zu stellen. Flacius erwidert: *quid manet?* (nach dem Sündenfall) *manet externum miserum cadaver et aliquid de anima (!), sed pretiosissima substantia est amissa, videlicet amissa imago Dei.* Von der Schlussfolgerung Victorins: *quidquid adesse vel abesse potest manente subiecto, hoc est accidens; sed iustitia aut imago Dei originalis et contraria corruptio aut peccatum seu iniustitia originalis potest adesse vel abesse manente homine (mansit enim certe homo amissa imagine Dei: et manebit abolita originali corruptione in altera vita).* Igitur *imago aut iustitia originalis et imago Satanae, corruptio aut peccatum ac iniustitia originalis sunt accidentia* stellt Flacius zuerst den Obersatz in Frage, und würde dadurch auf den rechten Weg geführt worden sein, wenn nicht sofort das Missverständniss eingetreten wäre, dass jede *corruptio* als *accidens* eben nur eine *corruptio accidentium* sei⁵⁹). Sodann wendet er sich zur *minor* und weist sie mit der Bemerkung zurück,

der Mensch sei nach dem Falle nicht geblieben wie er früher war: *cum vere potius miseranda rudera aut ferme cadaver umbrave prioris hominis superstes relictis nobis sit*⁶⁰). Geht schon hieraus, abgesehen von der besonderen Differenz zwischen Strigel und Flacius, die Unsicherheit der Streitenden über den Begriff des Accidens und seiner Anwendbarkeit auf die Erbsünde hervor, so ist dies noch viel mehr der Fall, wenn man die Schlussfolgerungen ins Auge fasst, welche Flacius der gegnerischen Meinung aufbürdete. Wenn, so meint er, *non ipsa substantia cordis aut animae rationalis in eo habitantis est illa originaria pestis aut fons lernaque omnis mali, sed tantum quoddam accidens ei adiunctum: sequetur ipsum naturalem aut Adamicum hominem aut rationalem animam per se bonum esse ac non proprie agere quidquam mali, sed tantum illud adiunctum accidens. Sequetur etiam illam rationalem substantiam animae omnino aliquid vere bonum ac Deo placens agere*⁶¹). Ja er arbeitet sich so tief in diese widersinnigen und abgeschmackten Consequenzen hinein, dass er allen Ernstes fragt, wenn nicht Leib und Seele das *nativum malum* seien, so möge man ihm doch *aliquam tertiam partem hominis* zeigen, *quae insuper sit tam potens ac operosa, ut est istud originarium malum*⁶²). Uebrigens waren Flacius und seine Anhänger nicht die Einzigen, welche fürchteten, es möchte bei der Bezeichnung der Erbsünde als Accidens die Erkenntniss von der Tiefe der menschlichen Verderbniss eine Abschwäch-

ung erleiden. Es gab, wie noch das Torgische Buch so wie vorher die Schwäbisch-Sächsische Formel in einer nachmals fortgelassenen Stelle bemerkt, Etliche, die dem Worte *Accidens*, „zufällig,“ darum *iniquiores* und weniger geneigt waren, dass es viel geringer und unkräftiger ist, denn dass dadurch der grosse und schwere Gräuel der Erbsünde deutlich genug dargethan und erklärt könne werden, und meinten, dass eben der Laut des Worts *Accidens* den Schaden der Erbsünde geringe und kleinschätzig mache; sonderlich dieweil offenbar, dass die Scholastici die Erbsünde wider Gottes Wort verkleinert und diese ganze Lehre verfälscht haben; dieweil sie ihnen die Gleichniss der andern gemeinen *Accidentium* eingebildet, welche ohne Verhinderung oder Verletzung der innerlichen Kräfte und Vollkommenheit des Wesens der *substantiae* oder Wesen anhängig sein können: daher auch die *Disputatio*, dass die *naturalia*, d. i. das natürliche Wesen und Kräfte im Menschen noch ganz seien, entsprungen ist ⁶³).

Wir haben bis jetzt die Behauptungen des Flacius mehr nur von ihrer negativen Seite kennen gelernt. Die Schwierigkeit, der angenommenen Substantialität der Sünde einen bestimmten Halt zu geben, konnte ihm nicht verborgen bleiben, und er macht mancherlei Versuche ihr zu entgehen, ohne je über die Schwankung und Unsicherheit hinauszukommen. Die Berufung auf die Aussagen Luthers konnte nicht auf die Länge verfangen; denn es war unschwer

nachzuweisen, dass Luther, wenn er von *substantia peccati* redet⁶⁴⁾, oder sagt, *peccatum* sei *de essentia hominis*⁶⁵⁾, oder wenn er über die *κατάρτα ὑπὲρ ἡμῶν* Gal. 3, 13 bemerkt, der Sünder fühle sich bei rechter Selbsterkenntniss nicht bloß als Sünder *concretive seu adiective*, sondern auch *abstractive seu substantive*, *hoc est, non solum videtur sibi calamitosus, sed ipsa calamitas, non solum peccator et maledictus sed ipsum peccatum et maledictum*⁶⁶⁾, oder wenn er endlich fordert, man solle die Sünde so definiren, *peccatum hoc totum esse, quod est natum ex patre et matre*⁶⁷⁾ — dass in allen diesen und andern ähnlichen Stellen die contextmässige Beziehung und Auffassung der Worte den Unterstellungen des Flacius und seiner Partei auch den Schein des Rechts entziehen musste. An der ersteren Stelle⁶⁸⁾ erklärt Luther sofort selbst, dass er Substanz hier nicht im Sinne des Aristoteles, sondern in jenem des Quinctilian verstehe⁶⁹⁾. Die zweite⁷⁰⁾, die schon dem Ausdrucke nach nicht Flacianisch verstanden werden kann, insofern das *peccatum* zwar als *de essentia* aber keineswegs selbst als *essentia* oder *substantia* bezeichnet wird, ist gegen die oben erwähnte Lehre der Päpstischen vom *donum superadditum* und den *naturalia post lapsum integra* gerichtet und gänzlich übereinstimmend mit dem allgemeinen Typus der nachmaligen lutherischen Theologie⁷¹⁾. Zudem unterscheidet Luther gleich darauf die Natur, welche geblieben sei, von der Verderbniss, welche sie durchdrungen

und geschändet habe⁷²⁾. Die dritte der angeführten Stellen⁷³⁾ ist, wie schon bemerkt, zunächst eine grammatische Erläuterung des abstracten Wortes *κατάρα* und enthält die ausdrückliche Hinweisung auf die durch solche Redefigur bewirkte Emphase⁷⁴⁾. Die vierte Stelle⁷⁵⁾ endlich ist den vorigen insofern ähnlich, als auch hier Luther den Gegensatz der evangelischen Lehre gegen die das Wesen der Sünde abschwächenden päpstischen Lehrsätze im Auge hat und von den Sünden der Gedanken, Worte und Werke den Blick hinwenden heisst auf die verderbte Natur. Alle diese Aeusserungen Luthers sind so geartet, dass sie recht verstanden nicht bloß der Lehre des Flacius keinen Vorschub leisten, sondern zugleich zum Erweis des Gegentheils benutzt werden können. Und obwohl Luther, soviel mir bekannt, nicht in den Fall kam, Manichäische Lehrsätze zu bekämpfen, so konnte doch das Bekenntniss auch positive Zeugnisse anführen, aus denen die Uebereinstimmung desselben mit der Lehre des Reformators erhellt⁷⁶⁾.

Allerdings war Flacius bei aller Rigorosität seines Charakters zu bibelkundig und nüchtern, um jene Consequenzen auf sich zu nehmen, vor denen seine Anhänger, insbesondere der Hofprediger Christoph Irenäus in Weimar, nicht zurückbebt. Diese Consequenzen, deren das Bekenntniss nur im Vorübergehen und kürzlich Erwähnung thut, „um einfältige Leute nicht zu verärgern⁷⁷⁾“, waren in der That nicht bloß unchristlich und abscheulich zu hören,

sondern auch durchaus widersinnig ⁷⁸), insofern sie einen Widerspruch Gottes mit sich selbst involvirten. Im Gegentheil bezeichnete Flacius die Anschuldigung, „dass wir sollen sagen, die Erbsünde sei eine Substanz,“ als eine *calumnia* und erklärte sich Andreä gegenüber bereit, „seine vorigen *expressiones* fahren zu lassen, wenn nur der Gegentheil die Erbsünde kein schlecht *accidens* oder zufällig gering Ding nennen würde ⁷⁹).“ Denn allerdings zu der Subsumtion der Erbsünde unter den Begriff des Accidens konnte er sich nicht entschliessen. Vielmehr suchte er sich durch die Aussage zu helfen, dass er die Substanz des Menschen bei dieser Frage nicht physisch, sondern theologisch auffasse ⁸⁰), und darum nicht *de prima creatura, nec de toto homine, sed tantum de eius ratione ac libero arbitrio, quatenus habet Deum eiusque religionem et mandatum pro suo objecto*, rede ⁸¹). Es sei, wie überhaupt, so auch bei dem Menschen die *substantia materialis*, das eigentlich Stoffliche, von der *substantia formalis* oder *forma substantialis*, der bestimmten Gestaltung des Stoffes, zu unterscheiden, und eben diese substantielle Form sei bei dem Falle insofern verloren worden, als die *essentia* des Menschen, vorher *viventis Dei viva imago*, nun *in eadem summa ac nobilissima parte vera imago satanae* genannt werden müsse ⁸²). Der letztere Satz von der Ebenbildlichkeit des Teufels war übrigens häretisch nur in diesem Zusammenhange der Lehre, während er von denen, die weder die Urgerechtigkeit noch die Erbsünde als *forma substan-*

tialis des Menschen auffassten, unbedenklich ausgesprochen werden konnte und wurde ⁸³). Damit, dass Flacius sich genöthigt sah, auf das Figment einer zweiten *forma substantialis* zurückzugehen, indem er zugestehen musste, was man gemeinhin in damaliger Philosophie unter diesem Ausdruck verstand ⁸⁴), passe weder auf *imago divina* noch auf die Erbsünde, widerlegte er seine eigne Doctrin ⁸⁵). Denn er gab eben damit zu, dass die den Menschen von anderen Kreaturen unterscheidenden Proprietäten und Kräfte, insbesondere *intellectus*, *voluntas* und *affectus* auch nach dem Falle noch in ihm vorhanden und nur hinsichtlich der Art und des Zieles ihrer Thätigkeit anders geworden seien. Und, wenn ich recht sehe, reducirt sich von jetzt an die sachliche Differenz zwischen Flacius und seinen Gegnern auf ein Minimum, und die Frage ist im Grunde nur die, ob man die *imago divina* und die später eingetretene *imago diaboli*, insofern sie nicht besteht in den substantiellen Kräften des Menschen selbst sondern in der Richtung und Beschaffenheit derselben, nach philosophischem Sprachgebrauch mit *accidens* oder mit *forma substantialis* zu bezeichnen habe. Auch dies wird man unter den gegebenen Voraussetzungen nicht als wesentliche Frage bezeichnen können, ob die durch Christus und den heiligen Geist eintretende Erneuerung und Wiedergeburt mit diesem oder mit jenem Ausdrücke benannt, ob sie der schaffenden Thätigkeit Gottes, wie die Flacianer auf Grund der Schrift gern sagten, oder einer anders

prädicirten zugeschrieben werde⁸⁶). Denn sachlich steht in alle Wege dies fest, dass jene Thätigkeit eine solche sei, wodurch die vorhandenen widergöttlichen *potentiae* des Menschen zu fürgöttlichen und gottähnlichen bestimmt werden⁸⁷). Inwiefern, nachdem die Frage in den Bereich dieser dogmatischen Schranken zurückgeführt ist, hinsichtlich des Wie der *regeneratio* noch Controversen möglich sind, ist zu erörtern nicht dieses Ortes.

Man mag es beklagen, dass bei dem dargelegten schlüsslichen Verhältniss zwischen der Flacianischen und der Lutherischen Doctrin eine Eini- gung der Streitenden nicht erzielt wurde. Wer aber die Sachlage des Streites, die Masslosigkeit der Flacianer, die Bedeutung der in dem Kampfe nun einmal gebrauchten hergebrachten *termini* in Anschlag bringt, der wird dem Bekenntniss keinen Vorwurf daraus machen, dass, nachdem es zuvor die klare sachliche Entwicklung der entsprechenden Lehrsätze vorgetragen, es zuletzt auch die kategorische und runde Antwort⁸⁸) darauf gibt und fordert, ob die Erbsünde Substanz oder Accidens sei. Sehen wir zu, wie diese Antwort lautet. Die oben erwähnte Definition des Accidens konnte in ihrer Anwendung auf die Lehre vom *peccatum originale* zu Missverständnissen Anlass geben und hatte ihn wirklich gegeben: sie ward daher vom Bekenntniss nicht zu Grunde gelegt, sondern eine andere, in den Schulen ebenfalls gebräuchliche: Accidens sei, was nicht für sich selbst

bestehet, noch ein Theil ist eines andern selbstständigen Wesens, sondern in einem andern Dinge wandelbarlich ist ⁸⁰). Diese Bestimmung des Accidens schloss sich an die andre von Aristoteles bereits gegebene, aber für weniger brauchbar erklärte Definition an, *συμβεβηκὸς δὲ ἐστίν, ὃ μηδὲν μὲν τούτων ἐστί, μήτε ὅρος, μήτε ἴδιον, μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι* ⁹⁰), und noch mehr an den Begriff der οὐσία und dessen entsprechenden Gegensatz, *οὐσία δὲ ἐστίν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν, οἷον ὃ τις ἄνθρωπος καὶ ὃ τις ἵππος* ⁹¹). Im Unterschied davon werden die Accidensen *τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ὄντα* ⁹²) genannt (*quae in subiecto sunt*), womit zu vergleichen die authentische Erklärung des Ausdrucks: *ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ, ἐν ᾧ ἐστίν* ⁹³). Mit dem Ausdrücke des Bekenntnisses völlig übereinstimmend sind die Definitionen, welche in den philosophischen Lehrbüchern der damaligen Zeit gegeben wurden. Man sagte: *accidens est quod non per sese subsistit nec est pars substantiae, sed in alio est mutabiliter* ⁹⁴), während *substantia* als ein *ens* bestimmt wurde, *quod revera proprium esse habet, nec est in alio ut habens esse a subiecto* ⁹⁵). Bei Zugrundelegung dieser Definition involvirte die Verneinung des Accidens in der Bestimmung der Erbsünde sofort die Behauptung, dass das Sündliche in der Welt überhaupt

und am Menschen insbesondere ein bestimmtes Subjekt, also ein entweder von Gott gesetztes oder unabhängig von ihm existirendes Wesen sei, eine Behauptung, der gegenüber die kategorische Forderung der Concordienformel in ihrem vollen Rechte ist. Denn mit dieser Einordnung des *peccatum* unter den Begriff des Accidens war über den Grad und das Mass der Verderbniss gar nichts ausgesagt und nur Verwahrung eingelegt gegen jedwede Verletzung beides des heiligen und des absoluten einigen Gottes. Oder auf einen andern Ausdruck gebracht, besagt jene Forderung nichts mehr und nichts weniger, als dass alles Böse in der Welt hereingekommen und geworden sei kraft des kreatürlichen Willens, das Produkt dieses Willens aber nichts anderes sei als Verkehrung des ursprünglichen von Gott geschaffenen und von ihm allein schaffbaren Wesens⁹⁶).

Wenn man dagegen später meinte, Flacius habe sich an den logischen Unterschied der *accidentia separabilia et inseparabilia* erinnern müssen, und die Erbsünde, um sie nicht zu verkleinern, zu den letzteren rechnete⁹⁷), so war man im Irrthum; denn unter diesen verstand der philosophische Sprachgebrauch solche Accidensen, die zwar in höherem oder niedrigerem Grade den Substanzen zugeschrieben, nie aber wirklich oder auch nur begrifflich von denselben abgetrennt werden können⁹⁸). Die Erbsünde aber als geschichtlich eingetreten und mit der Vollendung des Reiches Gottes wiederum weichend ist,

wie Luther sagt, *malum separabile*⁹⁶). Eher hätte man sich bei richtiger Auffassung mit dem *quod ad-est et abest praeter subiecti corruptionem* vertragen können. Hält man nämlich bei dem letzteren Ausdruck den Gedanken an moralische Verderbniss fern, der ja auch ganz gegen den Sinn der Definition hineingetragen sein würde, und beschränkt die *corruptio*, welche negirt wird, auf Abrogation des Menschenwesens in seinen natürlichen Kräften, so wird man kein Bedenken tragen, die Erbsünde als derartiges Accidens zu bezeichnen. Doch wollen wir hiermit unser oben ausgesprochenes Urtheil über die Misslichkeit, weil Missverständlichkeit, dieser Definition in ihrer Anwendung auf das *peccatum originale* nicht zurückgenommen haben.

Noch weitschichtiger freilich und darum auch unbestimmter ist der Begriff der Qualität, der von dem Bekenntniss ebenfalls als Prädicat der Erbsünde gebraucht wird⁹⁹). Denn nach Aristoteles war zuvörderst zwischen dem *ποιόν* in weiterer und in engerer Bedeutung zu unterscheiden, so nämlich, dass unter jenem die zweite Substanz, das Genus, unter diesem aber die bestimmte Kategorie der Qualität, das *ἁπλῶς ποιόν*, die Differenz, sei es der Bewegungen und Thätigkeiten, sei es des Wesens, verstanden wird¹⁰⁰). Als Arten der letzteren bezeichnet Aristoteles erstens *ἔξις* und *διάθεσις* (*habitus* und *dispositio*), zweitens *φυσικὴ δύναμις ἢ ἀδυναμία*, drittens *πάθος*, viertens *σχῆμα*, ohne auf diese Arten den Um-

fang der Kategorie apodictisch zu beschränken¹⁰¹). Dieselben Arten finden sich in den philosophischen Lehrbüchern der Reformationszeit wieder¹⁰²). Während nun die drei ersten derselben allerdings, wenn auch in verschiedener Weise unter den Begriff des Accidens subsumirt werden können, so ist dies bei der vierten nicht der Fall, wenigstens dann nicht, wenn, wie bei den mathematischen Figuren, in der Gestalt die specifische Differenz zu Tage tritt¹⁰³). Strigel in der zweiten Sitzung der Weimar'schen Disputation nannte das *peccatum originale* eine *qualitas et quidem in secunda specie*¹⁰⁴), insofern sie ἀδυναμία sei und hatte darin Melanchthon als Vorgänger¹⁰⁵). Aber man rechnete unter dieselbe *secunda species* auch die *naturales potentiae* abgesehen von deren moralischer Beschaffenheit, z. B. die *potentia sentiendi, videndi, audiendi*¹⁰⁶), und somit war mit dieser Einreihung der Erbsünde unter die zweite Art der Qualität mindestens nichts gewonnen. Ohnedem wenn Melanchthon die *virtutes*, welche *ecclesiae Dei propriae* sind, *fides, spes, dilectio, timor Dei* u. s. w. als zur ἐξις, dem *habitus* gehörig bezeichnet¹⁰⁷), so hat man Grund, das Gegentheil dieser Tugenden ebenfalls darunter zu begreifen, nur dass allerdings sowohl die Ungerechtigkeit als die Erbsünde als nicht durch δύναμις φυσική erworbene, sondern theils anerschaffene theils durch die Geburt überkommene Zuständlichkeiten genau genommen von der ἐξις auszuschliessen sind¹⁰⁸).

Können wir sonach die Bestimmung der Erbsünde als Qualität zwar innerhalb der gezogenen Grenzen als richtig, nicht aber als weiterführend und besonders förderlich für die Lösung der Frage nach dem Verhältniss der natürlichen Kräfte des Menschen zur Sünde betrachten, so müssen wir dagegen schlüsslich uns hinsichtlich ihrer Bestimmung als *accidens* dahin aussprechen, dass diese Lehre, im Sinne des Bekenntnisses aufgefasst, wohl geeignet ist, von vornherein eine Reihe von Abweichungen und Verfehlungen abzuschneiden, welche die moderne Theologie von der Zeit des Rationalismus an sich hat zu Schulden kommen lassen. Die rationalistische Lehre von der einstigen und jetzigen Entstehung des Bösen aus Trieben der Sinnlichkeit und undisciplinirten Gefühlen¹⁰⁹⁾, sowie die im Ganzen auf demselben Grunde stehende Schleiermacher'sche Doctrin von den zwei einander widerstrebenden Agentien Geist und Fleisch (d. h. der Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte)¹¹⁰⁾ oder, was dasselbe ist, vom Auseinandersein der Natur und der Vernunft, nicht minder die Hegel'schen Sätze von der Nothwendigkeit der Entzweiung des Menschen, damit er zur Versöhnung komme, und von der Sündigkeit des Menschen, „wenn er nach der Natur ist“¹¹¹⁾, diese Sätze auch in der Form, welche Rothe und Martensen ihnen gegeben haben¹¹²⁾ — alles dies, worauf wir hier nur hindeuten können, findet sein Correctiv in der rechtverstandenen Lehre von der Accidentalität der

Sünde, mag auch die philosophische Frage von dem Verhältniss der Substanz zum Accidens an sich, in der Fassung des Aristotelischen Systems, man-
nigfachen Schwierigkeiten unterworfen sein.

Jedenfalls aber wird die Theologie, im Bewusst-
sein des eigenthümlichen Gebietes, auf welches sie
gewiesen ist, und der einzigartigen Dinge, deren
Natur sie zu erforschen hat, vorerst darauf aus sein
müssen, die concrete Sachlage zu erörtern und fest-
zustellen, und erst dann, wenn ihr dies gelungen ist,
zuzusehen haben, ob sie die dort gefundenen Son-
derbestimmungen den von der Philosophie dargebo-
tenen Kategorien unterzuordnen vermag oder nicht.

Historischer Nachweis.

¹⁾ S. D. 574, 3. — ²⁾ 576 ff. 9 — 14. Der erste unter jenen fünf Puncten, die Erbschuld betreffend, fehlte in der Schwäb.-Nieders. und in der Torgauer Formel, wurde aber bei den Verhandlungen im Kloster Bergen eingeschoben: Semler S. 20, Anm. 24; vgl. Heppe S. 16. — ³⁾ S. D. 577, 17. — ⁴⁾ Schwankender fast als in den früheren Ausgaben von Melancthon's *Locis* sind die in den Editionen von 1543 — 59 sich findenden Aeusserungen über diese Frage. Vgl. Corp. Ref. XXI, S. 669: *Peccatum originis est carentia iustitiae originalis, id est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis, ne possint vere obedire legi Dei, secuta lapsum Adae, propter quam corruptionem (also nur der eignen) nati sunt rei et filii irae, id est, damnati a Deo, nisi fuerit facta remissio. Si quis vult addere natos etiam propter lapsum Adae reos esse, non impedio. (Er will es hingehen lassen, ist aber offenbar im Grunde dagegen). Revera autem perpetua ecclesiae sententia est, prophetarum, apostolorum et scriptorum veterum, peccatum originis non tantum esse imputationem, sed in ipsa hominum natura caliginem et pravitatem, ut dixi. (Der Satz ist mit autem eingeleitet und will einen berichtigen Gedanken aussprechen, thut es aber factisch nicht, sondern läst vermöge des non tantum sed den voraus-*

gehenden im Grunde gemissbilligten Satz uneingeschränkt bestehen). Klarer ist die Folge bei Chemnitz LL. I. 234: duplex ergo est causa efficiens peccati originis, 1) quae remota potest dici, primi scil. parentes, qui lapsu suo meriti sunt toti posteritati pravitatem originalem, reatum et quidquid inde secutum est malorum; 2) propinqua causa, quod in carne singulorum parentum, qui generant, habitat peccatum et hoc contagio quodam transmittunt in liberos ipsa propagatione carnali. In noch bestimmterer Weise und mit dem Bewusstsein des Grundes ordnet Gerhard jene drei in der Concordienformel zuerst gestellten Punkte, indem er Loc. IV, 325 zuerst den defectus, dann die corruptio, zudritt aber den reatus nennt und hinzufügt: reatus est sua natura *ἐπόμενον τι* et ad utrumque, videlicet tum *στέρησιν* concreatae iustitiae, tum *θέσιν* introductae corruptionis respectum habet. Weniger geeignet erscheint die Art, wie Quenstedt II, 111 die voluntas Adams als interpres voluntatum omnium eorum, qui in lumbis eius erant, auffasst, und schwerlich würden die Früheren auf die Scheidung eingegangen sein, dass abgesehen von aller Fortpflanzung der Erbsünde jener primus actus peccaminosus uns als Schuld an- und zugerechnet werde, wie dies Quenstedt a. a. O. II. 110 und 111 ausführt. Vgl. dagegen die scharfe Auseinandersetzung bei Seb. Schmidt, dissert. de form. Conc. II. p. 35 u. 36: nimium dicunt illi, qui ad essentiam peccati originalis referunt imputationem eam, juxta quam peccatum Adami primum actuale omnibus eius posteris imputetur. Aus der Stelle Röm. 5, 12 ergebe sich, qua ratione reatus istius peccati noster sit: nimirum non quatenus peccavit Adam et quatenus peccatum istud Adami est, sed quatenus nos, id est, natura, ex qua propagati sumus,

peccavimus et peccatum istud nostrum est. Noch klarer: peccatum nostrum est et fit per communicationem naturae peccatricis, per cuius communicationem in communionem peccati pervenimus. Daher nun: reatus peccati Adamici, quatenus est Adami reatus, nobis eius posteris non imputatur, sed reatus, qui nobis imputatur, est reatus participantis de peccato. — ⁵⁾ S. D. 575, 7. — ⁶⁾ S. D. 579, 28: semen, ex quo homo formatur. 582, 38: massa illa, ex qua hodie Deus hominem format et fingit. — ⁷⁾ z. B. S. D. 580, 33. 581, 38. — ⁸⁾ Gleichwie Luther schon, obschon persönlich zur Annahme des Traducianismus geneigt, sein Urtheil darüber zurückhielt, so bemerkt Chemnitz LL. I. 236 mit der ganzen Unbestimmtheit, welche in der Concordienformel sich wiederfindet: Satis ergo sit de causa efficiente scire, primos parentes lapsu suo meritos esse, ut quales ipsi erant post lapsum et corpore et anima, tales procrearentur omnes posterii. Quomodo autem illud malum contrahat anima, salva fide potest ignorari, quia spiritus sanctus non voluit hoc certis et perspicuis scripturae testimoniis patefacere. Hiernach beurtheilt sich die Aussage Heppe's (Dogmatik des deutschen Protestantismus I, 408): „Erklärt wurde die Vererbung der Erbsünde von allen lutherischen Dogmatikern im Sinne des Traducianismus.“ — ⁹⁾ Calov, consens. repetit. art. II. et XIX, p. VI. S. 29: profiteamur et docemus, hominem generare hominem idque non tantum quoad corpus sed etiam animam, iuxta divinam illam benedictionem: crescite Gen. 1, 28: wobei Calov sich auf Art. Schmalc. III. u. S. D. 575, 7 beruft. In noch späterer Zeit ging man auf die frühere ἐποχή zurück, s. z. B. Budde, instit. theol. dogm. S. 806. — ¹⁰⁾ S. D. 576, 11. Vgl. Chemnitz LL. I. 236. — ¹¹⁾ S. bes. Delitzsch,

System der bibl. Psychologie S. 76 — 86. — ¹²⁾ S. D. 577 u. 78, 17—25. — ¹³⁾ Ueber Strigels Lehre wird hernach des Weiteren die Rede sein; einstweilen verweise ich, was jenen Protest betrifft, auf die erste seiner Propositionen Behufs der Weimarischen Disputation in den von Simon Musaeus, als Superint. in Bremen, herausgegebenen Acten: Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum et Victorinum Strigelium etc. s.l. 1563. S. 6. toto pectore abhorreo a blasphemis Pelagii et similium, qui ita amplificant liberum arbitrium, ut doctrinae de gratia et de peccato originis horrendas tenebras et quasi noctem quandam offundant. Wenn Planck denen, die von Strigelschem Pelagianismus reden, „unverzeihliche Unwissenheit“ zuschreibt (IV, 683) und zwar deswegen, weil des Victorinus Lehre genau genommen weder mit den Sätzen des Pelagius, noch mit denen Cassians übereinstimmt, so thut er es aus dem Missverständnis, als müsse, was man pelagianisch nennt, in jedem einzelnen Stücke die Lehre des Pelagius wiedergeben. Pelagianismus ist eben ein Typus gewisser Formen der Häresie. — ¹⁴⁾ Corp. Ref. XXI, 668. — ¹⁵⁾ Quenstedt II. 135, wo man, obschon Melancthon's Name nicht ausdrücklich genannt wird, den beabsichtigten Gegensatz aus dem Gebrauche der gleichen Worte sieht: consistit peccatum originis formaliter non in mera privatione rectitudinis inesse debitae, sive defectu iustitiae concreatae, sed etc. worauf dann neben jener *στέργσις* (der iust. orig.) die *φέσις* (der concupiscentia) eingeführt wird. In demselben Sinne schon vorher Flacius in der Abhandlung de peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia (Clavis II. 480): Nostrorum aliqui laudant Anselmi definitionem, quod sit defectus iustitiae originalis

debitae inesse, quae tamen est insufficiens; nam et rem obscuram per obscuriorem definit, cum sit dubium, quidnam sit iustitia debita inesse, et dimidium tantum mali complectitur. Nam originale malum est non tantum amissio originalis iustitiae aut imaginis Dei, sed etiam acquisitio aut accessio contrarii mali aut virium, ut effectus et experientia testatur; nempe enim non solum non amamus Deum, sed etiam odio habemus, ac contra eum perpetuo concupiscimus et hostiliter militamus promptissime Satanae servientes. Die richtige Auffassung der Melanchth. Formel gab schon Hutter in den *Locis Theol.* p. 308 u. 309 und Kromayer bemerkt in *s. Theol. Aphor. Loc. VIII. Aphor. X: Apologia confessionis Augustanae* definitionem Anselmi, quod peccatum sit carentia iustitiae originalis, quidem retinet, sed concupiscentiam addit. Verum ipsa quoque concupiscentia vel ut est inclinatio ad suum objectum vel ut declinatio a norma consideratur. Quodsi per carentiam iustitiae originalis privatio boni connaturalis inesse debiti magnam corruptionem secum trahens intelligatur, et nos Anselmi definitione possemus esse contenti. — ¹⁶⁾ Corp. Ref. XXI, 97: peccatum originale est nativa propensio et quidam genialis impetus et energia, qua ad peccandum trahimur, propagata ab Adam in omnem posteritatem. — ¹⁷⁾ Corp. Ref. XXI, 383. — ¹⁸⁾ S. Anm. 4. — ¹⁹⁾ Corp. Ref. XXI, S. 669. — ²⁰⁾ Vgl. den Bericht Sarpi's II. 264 — 94. — ²¹⁾ S. Chemnitz Examen C. Tr. I. S. 158: Dicit enim (Andradius, cui secretiora Concilii Trident. mysteria nota et perspecta sunt): cum theologi laborent, ut explicent, quomodo transgressio Adae in nobis peccati rationem habeat peccatoresque nos efficere potuerit, Concilium Tridentinum, cum definiret, peccatum originis vere esse peccatum, unicuique

proprium, illius tamen propriam rationem consulto silentio involvisse et ita liberum cuique reliquisse opinari. —

²²) Durch die Aussage, Adam habe die sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, verloren, in der 5. Session am 17. Juni 1546, bei Streitwolf u. Kle-
ner I. S. 17. — ²³) Streitwolf u. Klener I. 19:

Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relictæ sit, nocere non consentientibus viriliter per Jesu Christi gratiam repugnantibus non valet, quin imo qui legitime certaverit coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Dazu die Bemerkung, dass die Jungfrau Maria von der Erbsünde auszunehmen sei S. 20. —

²⁴) A. a. O. S. 20 ff. besonders die canones 4—7, in welchen vom liberum arbitrium, dessen Fortbestand und Wirksamkeit nach dem Fall und von den operibus infidelium die Rede ist S. 34. — ²⁵) Albert Pighius de peccato orig. 1542, bei Chemnitz I. 159 ff. Vgl. Dan. Chamier, Panstratia cathol. III. S. 2. —

²⁶) So z. B. Andræus orthod. explicationes de controvers. rel. capitibus, bei Chemnitz Examen I. 160 ff. — ²⁷) De amiss. grat. et stat. pecc. 5, 15 bei Gerhard Loci IV, 330. —

²⁸) Dan. Chamier, Panstratia III. S. 2. Nr. VIII. Papistae variant, et quamquam uno consensu doceant (verba totidem describo Delphini) formaliter esse in omnibus, communi propagatione venientibus in hunc mundum, originale peccatum, non eodem tamen modo hanc tantam rem declarant, sed in illis verum est illud Terentianum: quot capita, tot

sensus. — ²⁹) Ausser der oben Anm. 23 angeführten Stelle vgl. Catech. Roman. de baptismo, qu. 32 (a. a. O. I. S. 281 ff.) qui tamen motus (animi appetitio natura sua rationi repugnans), si voluntatis consensum aut negligentiam coniunctam non habeat, a vera peccati natura longe abest. Hiezu noch Catech R. de nono et decimo praecept. qu. 5, a. a. O. I. 579 ff. Vgl. Bellarmin, de am. gratiae et st. pecc. 5, 15: die concupiscentia bedeute in dieser Frage vitium illud, quo proni sunt homines ad appetenda bona sensibilia contra ordinem rationis. So auch die katholischen Moralisten z. B. Herm. Bussembaum, Theologia moralis, erweitert von Claudius La Croix, Cöln 1748, Tom. II. S. 15, wo der Verfasser die vom Jansenismus wieder aufgenommene Frage, an concupiscentia sit peccatum, bespricht, und die concupiscentia, um die es sich hier handele, fast mit denselben Worten wie Bellarmin beschreibt. — ³⁰) Epit. 521, 12. S. D. 577, 18. — ³¹) Ueber diesen Punct vgl. die allgemein gehaltene Aeusserung im Conc. Tr. Sess. V, 2: Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam perdidisse, aut inquinatum illum per obedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod est mors animae, anathema sit. Cf. Catech. R. I, 3, qu. 3 (Streitw. u. Kl. I, 130): Propterea peccatum et peccati poenam in uno Adamo non constituisse commemorabunt, sed ex eo tanquam ex semine et causa ad omnem posteritatem iure permanasse. — ³²) Catech. R. de bapt. qu. 31, I. S. 281: sacra Tridentina synodus idem declaravit, cum anathema in eos decrevit, qui aliter sentire auderent, quive asseverare non dubitarent, quam-

vis peccata in baptismo remittantur, ea tamen prorsus non tolli aut radicitus evelli etc. — ³³) Catech. R. P. IV. Cap. XII. qu. 5 (I. S. 652): ut semel primus homo iustitiam originalem, qua tanquam freno cupiditates regebantur, amisit, minime eas postea ratio ita continere potuit in officio, ut ea non appeterent, quae etiam rationi repugnant. Vorher ist gesagt, die proclivitas ad malum sei insita in hominum sensibus. In dieser pars hominis sitzt daher peccati fomes. — ³⁴) Chemnitz Ex. I. 170: ut ne peregrinis disputationibus a statu abducamur, non est quaestio, an reliquiae illae peccati originalis renatos, qui per baptismum Christo insiti, fide in ipso sunt et manent, Deo exosos faciant et damnent, nihil enim est damnationis illis Rom. 8; neque hoc proprie hoc loco disputatur, quando reliquiae illae peccati originalis in mortali corpore ita regnant, ut desideriis concupiscentiae non repugnemus, sed obediamus Rom. 6, tunc enim peccatum consummatum parit mortem, Jac. 1. et Rom. 8; sed hoc quaeritur, quid concupiscentia illa, quae in renatis post baptismum in hac vita adhuc reliqua est, quando ipsi non obeditur, quid, inquam, sit per se, in se, ex se et sua natura, ut Jesuitae loquuntur. — ³⁵) S. D. 578, 21—24. — ³⁶) S. D. 578, 21. — ³⁷) Disputatio de peccato origin. et libero arbitr. inter Matthiam Flacium Illyricum et Victorinum Strigelium. Vgl. die Definition der Erbsünde von Seiten Victorin's in der zweiten Sitzung S. 30. peccatum originis est defectus et depravatio in omnibus potentiis et facultatibus hominis, praecipue vero in his tribus: primo in mente, deinde in voluntate, tertio in corde. Nam hae tres potentiae sunt praecipuae. In mente est amissio lucis divinae, id est, verae noticiae essentiae et voluntatis divinae: et haec caligo parit hor-

rendas et tristes dubitationes de omnibus rebus divinis, de Deo, providentia, promissionibus et comminationibus. Ita credo me et privativa et positiva mala declarasse. Deinde in voluntate non modo aversio est a Deo tamquam obiecto proprio, ad quod proprie debebat esse directa, sed etiam conversio, id est appetitio rerum illicitarum et prohibitarum a Deo, ut est securitas in rebus secundis, contemptus Dei, fremitus adversus Deum. Tertio in corde *ἀταξία*, id est, confusio multiplex appetitionum sive affectuum, iniustus amor nostri, cupiditas vindictae et inordinatae flammae multiplices: propter quem defectum et depravationem Deus irascitur humano generi u. s. w. — ³⁸) Klar war sich, wie es scheint, Strigel in diesem Puncte nicht. Indessen da er das peccatum orig. a. a. O. S. 21 depravationem omnium virium nennt, und nur läugnet, dass es ein totalis s. universalis interitus vel substantiae hominis vel proprietatum sei, und weiterhin insbesondere eine depravatio liberi arbitrii nicht eine gänzliche Vernichtung desselben (S. 22), so ist, insofern Strigel diese vires und das liberum arbitrium vor allem zum Wesen des Menschen rechnet, sofort ersichtlich, dass er die Erbsünde als corruptio essentiae s. substantiae hominis factisch bezeichnet hat. — ³⁹) In der jener Disput. vorausgeschickten Abhandlung de discrimine sententiae nostrarum ecclesiarum et papistarum et Syncretistarum in doctrina de libero arbitrio, S. 3, wo als Meinung derselben angegeben wird: ipsum originale peccatum huic essentiae aut viribus adhaerere tanquam accidentia quaedam, quae abesse ac adesse possint citra ullam corruptionem substantiae aut subiecti. Wie man zu dieser Unterschiebung durch die gewöhnliche Definition von accidens verleitet werden konnte, davon nachher. Sodann vgl. die Disput. selbst S. 54,

ferner den hinter jener Disput. befindlichen Aufsatz S. 288: quod homo sit corruptus ac mutatus in primo lapsu, non tantum in accidentibus sed etiam in substantia, wo schon der Titel auf dasselbe Missverständniss der gegnerischen Auffassung hinweist. Endlich dieselbe Unklarheit in dem tractatus de pecc. orig. hinter der Clavis des Flacius, P. II. tract. VI. p. 480 ff. — ⁴⁰⁾ S. D. S. 578, 22. — ⁴¹⁾ a. a. O. S. 23: non utor hac declaratione, quod simile sit idem hoc exemplum tantum ideo propono, ut intelligatur discrimen inter substantiam et proprietates, quae non possunt tolli a substantia sine eius abolitione: et inter privationem, quae non tantum est effectus. Privatio duo complectitur, absentiam seu defectum et inordinatam appetitionem. Utrumque complectitur vocabulum privationis, privativa et positiva mala. — ⁴²⁾ Es zeigt sich hierbei und in ähnlicher Weise anderwärts, wie richtig es war, dass die Concordienformel die Namen der Urheber der verschiedenen von ihr zurückgewiesenen Irrlehren unerwähnt liess: sie hat es lediglich mit den Lehren selbst zu thun, und wenn sich die Autoren derselben nicht allenthalben in dem Sinne zu ihnen bekannten, in welchem sie von dem Bekenntniss verworfen wurden, so war das ein Grund mehr für sie, der Thesis der Concordienformel beizutreten. — ⁴³⁾ Indem wir die innere Entwicklung der Melanchthonischen Lehre auf den zweiten Artikel versparen, geben wir hier nur die zum nächsten Verständniss nöthigen Stellen. Schon in der Ausgabe der Loci vom J. 1535 Corp. Ref. XXI, S. 376 redet Mel. unter Berufung auf Röm. 8, 26 davon, conjungi has causas (bei der Bekehrung), verbum, spiritum S. et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae. Ganz ebenso in den Ausgaben seit 1543 Corp. Ref. a. a. O.

S. 658: Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus S. et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Desgleichen im Exam. Ordin. vom Jahre 1559 Corp. Ref. XXIII. S. 15. Ebenso die Philippisten z. B. Strigel in der Weimarischen Disputation von 1560, herausgeg. von Simon Musaeus, S. 43 und Pezel de lib. arbitr. sententia Witeb. 1564 bei Schlüsselburg Catalog haeret. V. S. 92 ff., wo S. 101 die nähere Bestimmung: Non autem dicimus, hoc modo agendi hominem ex suis propriis viribus posse amplecti verbum, aut in eo acquiescere aut inchoare novos motus placentes Deo, sed efficacia amplectendi, intelligendi et acquiescendi in verbo Dei sola tribuitur spiritui sancto: neque tamen spiritus S. est efficax, nisi ille modus agendi, qui adhuc reliquus est in homine, simul quasi (!) concurrat. Woraus zugleich die Haltlosigkeit des Systems ersichtlich ist. — Bezüglich des zweiten und dritten der oben bezeichneten Sätze genüge es einstweilen folgende Stellen aus den Locis Mel. vor Augen zu haben und zwar aus dem dritten Stadium ihrer Entwicklung: Corp. Ref. XXI. S. 659. Non possum, inquires (nämlich aspicere donatum generi humano mediatorem filium Dei). Imo aliquo modo potes, et cum te voce evangelii sustentas, adiuvari te a Deo petito — Scito velle Deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati luctamur nobiscum, invocamus et repugnamus diffidentiae et aliis vitiosis affectibus — Ideo veteres aliqui sic dixerunt, liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam. — ⁴⁴) Augustin contr. Secund. c. 12. Contr. Jul. 6, 8. Im Allgem. vgl. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit I, 906 ff.;

J. Müller, Lehre von der Sünde, neue Ausarbeitung I, 340 ff. — ⁴⁵) Cf. Contr. duas epp. Pelag. 3, 25 (ed. Bened. X. p. 307): Homo dum nascitur, quia bonum aliquid est, in quantum homo est, Manichaeum redarguit laudat que creatorem: in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit et habet necessarium salvatorem. Nam et quod sananda dicitur ista natura, utrumque repercutit: quia nec medicina opus haberet, si sana esset, quod est contra Pelagium; nec sanari posset omnino, si aeternum atque immutabile malum esset, quod est contra Manichaeum. — ⁴⁶) Die Sünde sei defectio ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, denn ab eo, qui vere est, qui in contrarium pergit ad non esse pergit, Enarr. in Ps. 38 (ed. Bened. T. IV. p. 243). S. auch J. Müller, die christl. Lehre von der Sünde, I, 340 ff. — ⁴⁷) In der zweiten Umgestaltung der Loci Corp. Ref. XXI. S. 272 verweilt M. schon nicht ohne Wohlgefallen bei dem von den Scholastikern herübergenommenen Satze: peccatum proprie significare defectum, obschon er im weiter Folgenden ihn einigermaßen einschränkt und positiv zu wenden sucht. Dagegen in der dritten aetas der Loci Corp. Ref. XXI, 645 ff. spricht er es definitiv aus: recte dicitur: peccatum est defectus seu privatio, sicut dialectici loquuntur. Mit Unterscheidung zwischen nihil negativum und nihil privativum: hic autem cavillatio diluatur: cum defectus nihil sit, i. e. non sit res positiva, curirascitur Deus nihilo? Respondendum est: magnum discrimen est inter nihil privativum et negativum. Quia nihil privative intellectum requirit subiectum et est in illo subiecto quaedam destructio, propter quam subiectum reiicitur, ut ruinae aedificii sunt destructio in illa mole seu partes dissipatae; ita vitium originis est ipsarum partium hominis in-

quinatio et confusio, quam Deus odit et propter quam subiecto irascitur. — ⁴⁸) Wir sagen dies nicht blos als unsere Meinung, sondern im Sinne der Gegner des Flacius: vgl. Schlüsselburg Catal. Haeret. II. S. 36 ff: Quando illos, qui perperam de peccato sentiunt, Manichaeismi accusamus, tum non omnium et singulorum errorum Manetis eos accusamus, sed similitudinem tantum dogmatum cum Manichaeis convenientium quoad doctrinam de peccato originis illis non immerito obiciamus. Deinde in ipsa de peccato originis doctrina hoc inter Manichaeos veteres et recentiores istos distat, quod illi quidem peccatum eiusque auctorem coaeternum faciebant Deo neque concedebant, peccatum ex transgressionem ortum esse, quorum neutrum nostri videri volunt affirmare. — ⁴⁹) „Denn was äusserliche, zeitliche und weltliche Sachen und Händel, so der Vernunft unterworfen, belanget, davon“ — dies gilt auch in diesem Stücke — „soll im nachfolgenden Artikel Erklärung geschehen.“ S. 578, 24. — ⁵⁰) S. 579, 30 ff. — ⁵¹) 579, 30. — ⁵²) S. 584, 51 ff. — ⁵³) Metaphysik V, 30 (ed. Schwegler I. S. 127): *συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μὲν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὐτ' ἐξ ἀνάγκης οὐτ' ἐπὶ τὸ πολὺ, οἷον εἴ τις ὀρύττων φυτῷ βόθρον εὖρε θησαυρόν.* Cf. Topica I. 4, 8 (Arist. opera, ed. Buhle III. S. 52), *συμβ. δέ ἐστιν . . . ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁπωρῶν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν, οἷον, τὸ καθῆσθαι ἐνδέχεται ὑπάρχειν τινὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν; ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λευκόν.* Vrgl. dazu Schwegler I. I. II. S. 100 und III. 242. ⁵⁴) Metaph. V. 30, 8. I. S. 128. — ⁵⁵) Categ. Cap. III. 21 (ed. Buhle, vol. I. S. 461 ff.): *ἡ δέ γε οὐσία, ἐν καὶ πάντων τῷ ἀριθμῷ ὄν, δεκτικὴ τῶν ἐναντίων ἐστίν· οἷον ὃ τις ἄνθρωπος, εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ὢν, ὅτε μὲν λευκός,*

ὅτε δὲ μέλας γίνεται καὶ θερμὸς καὶ ψυχρὸς καὶ φαῦ-
 λος καὶ σπονδαῖος. — ⁵⁶) Erot. dialectices, Corp. Re-
 form. XIII. 523. — ⁵⁷) Porphyrius, mit dem Bei-
 namen Malchus geb. 233 n. Chr., gest. 304, ein
 Schüler des Plotin, schrieb eine Schrift *περὶ τῶν
 πέντε φωνῶν (περὶ γένους καὶ εἶδους καὶ διαφο-
 ρᾶς καὶ ἰδίου καὶ συμβεβηκότος)*, die in den Ausgaben
 des Aristoteles gewöhnlich den Kategorien vorange-
 stellt ist. Cf. Buhle I. 310 u. 395. An letzterem
 Orte die Definition des Accidens: *συμβεβηκὸς δὲ ἐστὶν
 ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου
 φθορᾶς*, wovon die im Text gegebene lateinische die
 Uebersetzung ist. Oder auch *συμβ. ἐστὶν, ὃ ἐνδέχεται τῷ
 αὐτῷ ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν* (quod contingit eidem in-
 esse et non inesse); oder p. 396; *ὃ οὐδὲ γένος ἐστὶν οὔτε
 διαφορὰ οὔτε εἶδος οὔτε ἰδίον, αἰεὶ δὲ ἐστὶν ἐν ὑποκει-
 μένῳ ὑφιστάμενον*. Letzteres entsprechend der Lehre des
 Aristoteles Top I. 4, 8 (Buhle III. S. 52). — ⁵⁸) A.
 a. O. S. 53 ff. — ⁵⁹) L. I. S. 54. Nam ut primum maiorem
 negemus, multa videmus non tantum secundum ac-
 cidentia, sed et essentialiter corrumpi, quorum
 tamen subiectum seu essentia crassior seu ignobilior
 quaedam manet; folgen nun sofort physicalische Bei-
 spiele, wie von der Verwandlung des Weines in Essig,
 die nur geeignet sind, die Frage noch weiter zu verwir-
 ren. Vgl. dazu den tractatus de pecc. orig. im zweiten
 Theile der Clavis p. 482. — ⁶⁰) p. 56. Daher nun
 die Folgerung: cum igitur maior et minor huius Syllo-
 gismi, aut sophismatis potius, sint falsissimae, nimirum
 et conclusio totaque ratiocinatio inanis et falsa est. —
⁶¹) Clavis II. 489. — ⁶²) Ib. p. 490. Dieser äus-
 sersten Verkehrtheit gegenüber wird es von Interesse
 sein, die scharfen und sicheren Bestimmungen der

späteren Commentatoren zur C. F. zu hören. So z. B. Joh. Bened. Carpzov Isagoge in libros eccl. Luth. symbol. p. 1164 ff. Quidquid sit de inseparabilitate horum duorum, naturae sc. humanae et corruptionis in hac vita, non tamen propterea natura humana est ipsa corruptio seu peccatum originale, sed distincta sunt et manent ipsa natura et corruptio. Ita ut aliud sit natura ipsa in se spectata aliud vero corruptio. Et quamvis nunc mente saltem ita distinguantur, cum separatim non existant in hac vita, non tamen nudae rationis fictio, sed realis distinctio, qua et natura et corruptio realiter inter se distinguuntur, propter fundamentum in re ipsa, qua, ut F. C. monet, discrimen hic manet inter opus Dei et opus Diaboli. Unde haec corruptio, quae inseparabiliter nunc connexa est naturae humanae in hac vita, non opposita est bonitati transcendentali, per quam ratione materiae et formae aliquid se habet prout habere debet, sed morali tantum, per quam aliquid qualificatur, sive naturaliter per modum concreationis sive accessorie per modum accidentis praedicabilis. Transcendentalem enim bonitatem natura humana, quatenus natura est, tum ratione materiae tum ratione formae suae retinet, siquidem quoad absolutam substantiam suam manet et est prout ratione materiae et formae suae voluit esse Deus. Moralem vero licet concreatam et naturalem amisit, dum privata est integritate et rectitudine in mente, voluntate et corde atque ex contrario infecta omni malitia ac corruptione quoad totam substantiam et omnes vires. —

⁶³⁾ Vgl. Semler, Abdruck des Torg. Buches, Halle 1760, S. 36 ff. Sodann die Formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias bei Pfaff S. 396 ff. Siehe auch Heppe, der Text der Bergischen Concor-
dienformel S. 25. Statt dessen setzte man bei der Re-

vision des Torg. Buchs zu Kloster Bergen die Worte von S. 586, 56 „und desswegen weder von Dr. Luthern“ u. s. w. bis zum Schluss des Artikels S. 587 (ed. Müller). Der Unterschied beider Stellen ist der, dass im Torgischen Buch der Gebrauch des Wortes Accidens um des möglichen Missverständnisses willen nicht gefordert wird („es können aber gelehrte Leute, die Wahrheit und Frieden lieb haben, dieser Schul- und Kunstwörter halber, welcher Gebrauch, sofern die göttliche Wahrheit nicht dadurch verletzt, in der Kirchen Gottes freigelassen ist, sich leichtlich vergleichen und vor unnützem Wortgezänk hüten. Derhalben, so Jemand in dieser Disputation das Wort Accidens gebrauchen will, der kann und soll zur Verhütung aller Verkleinerung der Erbsünde . . . diese ausdrückliche Erklärung hinzuthun: dass dadurch nicht ein liederliches und geringschätziges Accidens oder Qualität, wie die Dialectica und Physica (das ist, wie die Gelehrten in der Schule reden und von natürlichen Dingen lehren) von ihren gemeinen Accidentibus philosophiret, verstanden werde, sondern dass die Erbsünde eine solche und so grosse Verderbung der ganzen menschlichen Natur sei, die von keines Menschen Sinn oder Zungen genugsam kann erreicht oder ausgedet werden,“ bei Heppe a. a. O. S. 26), dass dagegen das Bergische Buch den Gebrauch des Wortes unter den gegebenen Verhältnissen für unerlässlich erachtet („weil die unwidersprechliche Wahrheit ist, dass Alles was da ist entweder Substanz oder Accidens ist . . . so dringet die Noth und kann hier keiner fürüber, wenn Jemand fragen wollt, ob die Erbsünde ein Substanz . . . oder ein Accidens . . . sei, so muss er fein rund heraus bekennen, dass die Erbsünde kein Substanz

sondern ein *Accidens* sei.“ Müller S. 586, 57). — ⁶⁴) Luth. contr. Latomum, opp. Lat. Jen. T. II. 418. — ⁶⁵) Luth. im Commentar zur Genesis Cap. III. opp. Lat. ed. Erl. Bd. I. S. 210. — ⁶⁶) opp. Lat. Erl. II. 31. — ⁶⁷) In der Enarratio Ps. 51, Erl. ed. T. XIX. p. 16. — ⁶⁸) Dicimus Sophistas nonnihil capere, quae sit substantia peccati, scilicet offensio Dei et legis transgressio. — ⁶⁹) Substantiam hic accipio non more Aristotelis sed Quinctiliani. In demselben Sinne Enarr. ps. 51. ed. Erl. XIX., 20. Non igitur agimus hic de cognitione hominis philosophica, quae definit hominem esse animal rationale. Physica haec sunt et non theologica. Sic iureconsultus loquitur de homine possessore et domino suarum rerum, medicus loquitur de homine sano et aegro, theologus autem disputat de homine peccatore. Haec hominis substantia est in theologia et hoc a theologo agitur, ut hanc suam naturam peccatis corruptam homo sentiat. Vgl. dazu die Erklärung der Stelle in der „refutatio Irenaei (Widerlegung des von demselben 1581 wider den ersten Artikel der C. F. veröffentlichten Examen) gestellt durch etliche hierzu verordnete Theologen,“ Heidelberg 1583, Bl. 132 b. — ⁷⁰) Sed vide quid sequatur ex illa sententia, si statuas iustitiam originalem non fuisse naturae sed donum quoddam superfluum superadditum: an non sicut ponis, iustitiam non fuisse de essentia hominis ita etiam sequetur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? An non igitur frustra est mittere redemptorem Christum, cum iustitia originalis tamquam aliena res a natura nostra ablata est et integra naturalia manent? Quid potest indignius theologo dici? — ⁷¹) Vgl. z. B. Gerhard Loci ed. Cotta IV, 252 ff. und so alle übrigen. Ganz richtig wird der Unterschied der wahren und der falschen Lehre hervorgehoben von

Schlüsselburg, Catal. Haereticorum, T. II. S. 83: subiectum confundit (Flacius) cum malo inhaerente. Nos vero inter haec duo facimus discrimen et hanc defendimus affirmativam constanter ex verbo Dei: peccatum originis est in essentia hominis corrupti; homo post lapsum non tantum in accidentibus mutatus et corruptus est, sed in ipsa substantia seu essentia, tam in anima quam in corpore. Hoc non obstante facimus discrimen inter substantiam hominis et peccatum ipsum. — ⁷²) Comment. in Genes. ed. Erl. I. 211: Manet quidem natura, sed multis modis corrupta, siquidem fiducia erga Deum amissa est et cor plenum est diffidentia, metu, pudore. Sic manent in natura membra eadem: sed quae antea nudâ cum gloria conspiciebantur, nunc tamquam turpia et inhonesta velantur propter interiorem defectum. — ⁷³) Quamquam hae sententiae recte exponi possint hoc modo: Christus factus est maledictum, i. e. hostia pro maledicto, peccatum, i. e. hostia pro peccato, tamen magis placet, si servetur propria significatio vocum, propter maiorem emphasin, quia cum peccator venit revera in notitiam sui, non solum sentit se peccatorem concretive seu adiective, sed etiam abstractive seu substantive ut et in lingua latina, cum excellenter volumus aliquem significare scelestum, vocamus eum scelus. — ⁷⁴) Widerlegung Irenaei Bl. 116 b: „In Schulen pflegt man solche Reden auxeses zu nennen, da forma seu abstractum pro concreto, d. i. das Wort Sünde für das Wort Sünder gebraucht wird. — ⁷⁵) Magna itaque sapientia est, scire nos nihil esse quam peccatum, ne sic leviter de peccato sentiamus, sicut papae doctores, qui definiunt peccatum esse dictum, factum aut cogitatum contra legem Dei. Quin tu sic defini secundum hunc psalmum, peccatum esse hoc totum, quod est natum ex patre et ma-

tre, antequam homo possit per aetatem aliquid dicere, facere aut cogitare, ex hoc autem ceu radice nihil boni coram Deo enasci posse. Hinc nascitur divisio peccati. Nam tota natura primum per peccatum corrupta et aeternae morti subiecta est, deinde alia ceu species peccati est, quod homo habens legem potest cognoscere, cum scilicet furta, adulteria, caedes committuntur. — ⁷⁶⁾ S. 587, 62. Die erste der daselbst angezogenen Stellen opp. Lat. ed. Erl. XVIII. 320 ff. wurde von den Flacianern so ausgelegt, „Lutherus rede da nicht assertive vel approbative, sondern er rede *μυμητικῶς*, recitative, in der Person der alten und neuen Sophisten, und improbative, mit grossem Unwillen, als der ihm keineswegs gefallen lasse, dass die Sophisten die Erbsünde ein accidens oder Qualität, Krankheit oder Schwachheit genennt haben.“ Widerlegg. Irenäi Bl. 126, a. Die Verkehrtheit dieser Auslegung ergiebt sich auf den ersten Blick. Vgl. die Widerlegung Irenaei a. a. O. Auf andere Stellen aus Luthers Schriften, welche ebenfalls hieher gezogen werden können, werden wir hernach eingehen. Vgl. opp. lat. Erl. XIX, 75; I, 209. — ⁷⁷⁾ C. F. 583. 45. — ⁷⁸⁾ Sie stehen in dem Examen der C. F. von Irenaeus (1581) und sind in der Kürze folgende: 1. Deum ipsi peccato originis propitium esse. 2. Deum peccatum ipsum in gratiam recipere. 3. Christum redemisse ipsum peccatum originis. 4. Spiritum sanctum ipsum peccatum originis sanctificare; ac proinde peccatum originis baptizari et tandem salvari. Vgl. Hutter, expl. libr. Christ. Concord. P. 41. Wogegen Flacius selbst in der Clavis s. v. propitius (P. I. S. 1299) einfach und richtig erklärt: dicit vetus versio aliquoties Deum propitiari peccatis nostris Ps. 25. 65. 103. Jer. 18. 31., sed in Hebraeo potius est condonare nostra

peccata. Deus enim nobis peccatoribus proprie, non peccatis est vel fit propitius. — ⁷⁹⁾ S. Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie Frkft. a. M. 1729, T. I. p. 831 u. 832. Ebenso weigerte sich Fl. in der zu Langenau in Schlesien mit Jacob Colerus am 12. Mai 1574 gehaltenen Disputation (von letzterem 1585 herausgegeben u. wiederaufgelegt von Langemack 1726), die Lehre von der Substantialität der Erbsünde als die seinige anzuerkennen: s. Joh. Georg Walch, Einl. in d. Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche I. 78. Eduard Schmid, des Flacius Erbsünde-Streit, in Niedners Zeitschr. für hist. Theol. 1849, S. 264. — ⁸⁰⁾ Vgl. Sebastian Schmidt, dissertation. theol. über die C. F. Argentor. 1696 (Disp. II. p. 34). — ⁸¹⁾ Flacius tract. *γνώσις σεαυτόν* p. 42. S. Deutschmann l. l. p. 55. — ⁸²⁾ Flacius tract. de pecc. orig. l. l. p. 482. — ⁸³⁾ Gegen Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus I. 405 ff. vgl. desselben Geschichte des deutschen Protestantismus. II. 391 ff. In wie leichtfertiger Weise Herr Heppe seiner Tendenz zu Liebe mit der historischen Wahrheit sich abfindet, mag hier gelegentlich an einem Beispiele nachgewiesen werden. Er stellt (Dogmatik I. p. 392) die Behauptung auf, dass die altprotestantische Dogmatik, weil sie die Substanz und die ursprünglichen virtutes der imago divina genau unterscheide, auch nur von einer Corruption, von einer Entstellung des göttlichen Ebenbilds im Menschen, nicht aber von einem Verluste desselben rede. Nun gehört ja freilich auch die Lehre Luthers mit zur altprotestantischen Dogmatik. Dieser scheine, sagt Herr Heppe, in einzelnen seiner Aussprüche nicht mit dieser Lehre übereinzustimmen; z. B. da, wo er erklärt, durch die Sünde sei beides, das Gleichniss und Bild Gottes verloren ge-

gangen (Walch I, 619). Indessen erkläre sich jener scheinbare Widerspruch mit Melanchthon daher, dass Luther den Begriff der Gottebenbildlichkeit und den der sittlichen Gottähnlichkeit, oder die Substanz des göttlichen Ebenbildes und die ursprünglichen virtutes zusammenfasse und sich daher sogar zu dem Flacianisch klingenden Satze versteige, dass der Mensch nicht Gott, sondern dem Teufel ähnlich sei. Dagegen unterscheide Luther an andern Stellen auf das Bestimmteste zwischen der Substanz und den gottähnlichen Attributen des göttlichen Ebenbilds und lege dann die erstere auch dem gefallen Menschen bei, so dass also das göttliche Ebenbild im Menschen nicht zerstört, sondern geschwächt, zerrüttet, aber doch seinem eigentlichen Wesen nach noch vorhanden sei. Und für alles dies führt Herr Hepp e Beweisstellen an, die in ihrem Zusammenhange angesehen fast durchweg das Gegentheil aussagen. Gehen wir etwas näher darauf ein. In den Predigten über das erste Buch Mosis vom J. 1527 erzählt L. zu Cap. 3, 26 u. 27, dass sich „unsre Lehrer, beide alt und neu, sehr gebrochen, dass sie auslegen, was das Bilde Gottes sei, darnach der Mensch geschaffen ist; und gesagt, dass dreierlei Kräfte in der Seelen seien, nämlich Gedächtniss, Verstand und Wille, damit sie ähnlich der heiligen Dreifaltigkeit, dem Vater, Sohn und heiligen Geist. Darüber haben sie sich wunderlich müssen brechen und sind in soviel Frage kommen, dass man sie nimmer kann ausarbeiten. Den Sinn lassen wir gehen und bleiben bei den einfältigen Sprüchen und Rede der Schrift und wollen also von dem Bilde, das Gott ähnlich ist reden, wie Paulus davon redet 1. Cor. 15, 49 und Eph. 4, 22—24. . . . Darum musst du jenen Sinn aus den Augen setzen, den die Doctores gegeben

haben. . . . Der Mensch muss ein Bilde sein entweder Gottes oder des Teufels; denn nach welchem er sich richtet, dem ist er ähnlich. So ists nun hie soviel gesagt, dass der Mensch am Anfang geschaffen ist ein Bilde, das Gott ähnlich war, voll Weisheit, Tugend und Liebe etc. . . . Das meint auch der weise Mann (Eccl. 7, 30): Gott hat den Menschen aufrichtig geschaffen. Diese Aufrichtigkeit war natürlich an Leib und Seele, und wo Adam darinnen blieben wäre, hätt er auch solche Kinder gezeugt, in welchen kein böse Lust gewesen wäre, sondern wären Jedermann freundlich und dienstlich gewesen; wie denn Gott ist. Also wären wir alle Gott ähnlich gewesen. Das hätte man denn geheissen ein Erbgerechtigkeit, als die da gebracht und geerbet wäre von Adam durch die Geburt. Nu ist er nicht also blieben und ist das Bilde **umbkommen**, und wir sind dem Teufel ähnlich geworden durch diese Geburt; wie wir hernach hören werden“: Erl. Ausg. XXX, 53 ff. Ebenso zu Cap. 5, 1: „Was da nach Gottes Bilde geschaffen heisst, haben wir im ersten Kapitel gesagt, nämlich, das da Gott gleichförmig sei und was man Gottes Natur Guts zuschreibt, dass der Mensch auch darnach und ihm gleich gemacht sei. Aber dasselbe Bilde ist nu **untergegangen** und verderbet und an **dessen Statt** des Teufels Bilde aufgericht. Aber durch Christum ist es wiederbracht und verneuert“: a. a. O. 152. Ferner vgl. die Enarrat. in Genesin vom J. 1544, (ed. Erlang. I. 75), wo Luther zuerst des *mare quaestionum* Erwähnung thut, *quid sit imago illa Dei, ad quam Moses hominem dicit factum esse*. Auch hier geht Luther von dem Satze des Augustin aus, *quod imago Dei sint potentiae animi* (die obengenannten) und dass

man dagegen die similitudo auslege von der perfectio imaginis. Von diesen und ähnlichen Erklärungen bemerkt er (p. 76): minime faciunt ad imaginem Dei recte explicandam. Seine eigne Auslegung aber beginnt er mit dem Satze (p. 77): vereor autem, ne postquam haec imago per peccatum amissa est, non satis eam possimus intelligere. Ergo est imago Dei longe aliud (als die erwähnten potentiae der Seele), nempe opus Dei singulare. Si qui tamen contendunt, has potentias esse imaginem istam, fateantur, eas quasi leprosas et immundas esse. (Soll nach Hepp e eine Beweisstelle sein dafür, dass nach Luther die Substanz des Ebenbildes nicht verloren gegangen sei!) . . . (p. 78) ergo imaginem Dei sic intelligo, quod Adam eam in sua substantia habuerit, quod non solum Deum cognovit et credidit eum esse bonum, sed quod etiam vitam vixerit plane divinam, hoc est, quod fuerit sine pavore mortis et omnium periculorum, contentus gratia Dei . . . (p. 79) haec est imago mea (so habe Gott zu den Menschen geredet), qua vivitis sicut Deus vivit. Si autem peccaveritis, amittetis hanc imaginem et moriemini . . . (p. 80) hoc autem nunc per evangelium agitur, ut imago illa reparetur; manserunt quidem intellectus et voluntas, sed valde vitiata utraque. Evangelium igitur hoc agit, ut ad illam et quidem meliorem imaginem reformemur. Letztere Stelle hat Herr Hepp e ebenfalls als Beweis angeführt, Luther lehre keineswegs eine Zerstörung oder einen Verlust des göttlichen Ebenbildes! antequam hoc, sagt Luther p. 81 weiter, in nobis compleatur, nämlich die in diesem Leben beginnende Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes, non possumus satis scire, quid illa imago Dei, per peccatum in paradiso amissa, fuerit. Vgl. die übereinstimmenden Stellen

zu Cap. 5 ed. Erl. II. 91: in hac imagine non mansit, excidit ab ea per peccatum in his non refert Seth similitudinem Dei, quam Adam habuit et iterum amisit, sed similitudinem sui patris Adam. Endlich in dem anderen Sermon über das letzte Stück des Evangeliums Matth. 8, 1—13 (Erl. Ausg. XVI, S. 200 ff.) spricht Luther davon, dass der Hauptmann von Kaper-naum, indem er Christum im Glauben recht sich bildete, dessen Bild in sich aufgenommen habe. „Wo ich nun also glaube (dass er ist ein barmherziger Heiland), so bin ich das rechte Bilde, das ihm ähnlich ist.“ Es kann nicht deutlicher gesagt werden, dass Luther das Bild in den moralischen Habitus setze. „Als da der Teufel kam, der richtete das Herzeleid an, verderbete das Bilde und zog eine Larven darüber.“ Herr Heppe, dem dies auch eine Beweisstelle dünkt, hätte nur weiter lesen müssen, um zu erkennen, dass Luther mit diesen Ausdrücken eben nur im Bilde bleibt. „Pfui dich des leidigen Malens und Bildens in Abgrund der Hölle, da verleuret er das Bilde, das Gott gemalet hat, und bildet sich nach dem Bilde, das der Teufel gemalet hat, kriegt eine Larve mit scheusslichen Hörnern vor die Augen da war doch das Bilde gar zerbrochen wer macht hie so plötzlich solch ander Herz, Sinn und Gedanken von Gott? Niemand, denn der leidige Geist, der ihm das Bilde verrückt, ja verfinstert und tilget in seinem Herzen.“ Aus allen diesen Stellen ergiebt sich hinreichend, dass Luther übereinstimmend mit der Apolog. A. C. p. 80, 17 und mit der späteren kirchlichen Lehrentwicklung (z. B. Gerhard Loci IV, 246 ff. 289 ff.) die imago Dei in den moralischen Habitus des Menschen, Heiligkeit und Gerechtigkeit, setzte, nicht aber in die potentiae animi als solche, und nur hinsicht-

lich der cognitio Dei von reliquiae redet (opp. lat. ed. Erl. I. 84: Huius cognitionis nos hebetes et quasi emortuas reliquias habemus) und darum in diesem Zusammenhange (a. a. O.) auch sagen kann: ista imago paene tota est amissa: cf. Gerhard IV. 289. — ⁸⁴) Melanchthon, init. doctr. phys. Corp. Ref. XIII. p. 297 antwortet auf die Frage: quid est forma? est quae dat esse rei. Es war dies die gewöhnliche Definition, vgl. Barthol. Keckermann systema logicae, ed. IV. Hannov. 1610 p. 157: proprie dicta forma est causa cum materia constituens compositum substantiale seu corpus. Eben dies nannte man forma substantialis, entsprechend der ἐντελέχεια (ἐνέργεια), oder dem εἶδος des Aristoteles (Metaphys. lib. VIII. cap. 3. Schwegl. I. 175 cf. III. 144, 16. „Wesen [οὐσία] der Dinge ist die Form [εἶδος].“) Zum leichteren Verständniss fügt Mel. noch eine magis physica definitio bei: forma est finis generationis, hoc est, ipsa rei, ut ita dicam, exaedificatio. Est enim, ut vocant, terminus generationis, ut res sic genita, absoluta et exaedificata, vocatur forma, ut forma substantialis bovis vocatur, qua res illa sic existit quiddam vivum, distinctum a caeteris animantibus. Nec imaginemur materiam et formam quasi duo corpora esse; materiam ut Roscium, formam ut vestem Histrionis, sed unica integra substantia genita et quasi exaedificata est, cum talis est materiae forma. — ⁸⁵) Sowie Flacius geläugnet hatte, dass er von der Substanz im Sinne der vilior materia oder massa rede, so läugnet er nun auch hinsichtlich der substantia formalis, dass er die externa et crassa forma meine, quam considerat in adolescente puella aut etiam in toto homine philosophia ut quod constet homo corpore et anima, habeat staturam erectam, duos pedes, manus, oculos, aures et

similia, sitque animal ridens, numerans, ratiocinans etc.; vielmehr rede er de ea nobilissima substantiali forma, ad quam praecipue ipsum cor, aut potius anima rationalis formata erat, ita ut ipsa sua essentia esset imago Dei eumque repraesentaret, utque suae substantiales potentiae intellectus ac voluntas affectusque ad Dei proprietates essent conformatae: Clavis l. l. 482. — ⁸⁶) Cf. Widerlegung Irenäi fol. 51. — ⁸⁷) Die Erkenntniss, dass Flacius der kirchlichen Lehre näher gestanden habe als seine allerdings verkehrt gewählten Ausdrücke konnten schliessen lassen, machte sich übrigens bald unter den Theologen Bahn, vgl. Walch, Einleitg. in d. Streitigk. innerh. d. luth. K. I. 78 ff. Walch introductio in libr. symbol. p. 763 ff. — ⁸⁸) S. 586, 57. — ⁸⁹) 585, 55. — ⁹⁰) Top. I. 4, 8 (Buhle III, S. 52). Diese Definition erscheint dem Aristoteles deshalb weniger gut, weil man, um sie zu verstehen, erst wissen müsse, *τί ποτέ ἐστὶν ὄρος καὶ γένος καὶ ἴδιον*; die andere, oben erwähnte, aber sei *αὐτοτελὴς πρὸς τὸ γνωρίζειν*. Die entsprechende Definition des Porphyrius s. o. Anm. 57. — ⁹¹) Diese „propriissime et primo et maxime sic dicta“ substantia bezeichnet die Einzelwesen, im Unterschied von den *δεύτεραι οὐσίαι*, den Arten, in denen *αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν*, vgl. Categ. III. 1 ff. (Buhle I. 450). — ⁹²) Ibid. III. 4. S. 451. — ⁹³) Categ. II, 2 (Buhle I. 447). — ⁹⁴) Melanchthon, Erotemata dialectices Corp. Ref. XIII, 522. — ⁹⁵) Mel. l. l. p. 528. Vgl. Keckermann systema logicae p. 184. Ita necessario prior natura et cognitione est substantia accidente, nec ullam nec levissimam rationem entitatis accidens habet, nisi patrocínio ac praestantia substantiae. — ⁹⁶) Ebendies betont Luther in Stellen wie Enarrat. in Gen. Cap. 4. opp. lat. T. I. 302:

Spirituales homines debent distinguere inter peccatum originale et creaturam 303: haec omnia non creationis non benedictionis sunt, quae ex Deo est, sed peccati et maledictionis, quae est ex peccato. Itaque debent separari a creatura dei, quae bona est. Zu Cap. 38. T. IX, p. 174: Respondeo ergo, Christum vere natum esse ex vera et naturali carne et sanguine humano, qui corruptus fuit originali peccato in Adam, sed sic ut posset sanari. Sicut nos credimus et speramus, qui sumus circumdati carne peccati, futurum, ut in die redemptionis nostrae ea purgetur et separetur ab omnibus infirmitatibus, morte et ignominia, sunt enim peccatum et mors mala separabilia. In illo autem puncto conceptionis virginalis spiritus sanctus purgavit et sanctificavit massam peccati et extersit venenum diaboli et mortis, quod est peccatum. Etsi mansit mors in ea carne propter nos, tamen fermentum peccati expurgatum est et facta est purissima caro per spiritum s. purificata et unita cum divina natura in una persona. Est igitur vere natura humana non alia quam in nobis. Enarratio Ps. 51, T. XIX, S. 75: Manet voluntas in diabolo, manet in haereticis, hoc fateor esse naturale. Sed ea voluntas non est bona, neque intellectus rectus aut illuminatus manet. — ⁹⁷) Walch Einleitung I. 77: „hätte er (Flacius) hier gewusst, was vor ein Unterschied sich zwischen einem accidenti separabili et inseparabili . . . finde, so würde er sich in seiner Unterredung nicht so weit vergangen haben.“ — ⁹⁸) Wenn Porphyrius in der isagoge cap. V. (Buhle I. 395) das Accidens *ἀχώριστον* beschreibt als das, was man wenigstens im Gedanken von dem *ὑποκείμενον* abtrennen könne *χωρὶς φθορᾶς τοῦ ὑποκειμένου* z. B. die Schwärze vom Raben oder von dem Aethiopier, so nennt dagegen Me-

lanchthon Erotem. dialect. Corp. R. XIII. 523 solche Attribute, deren Ablösung von der Substanz nicht einmal im Gedanken vollzogen werden kann, ohne jene begrifflich zu vernichten. Er sagt: *alia accidentia sunt inseparabilia, ut quantitas seu magnitudo a substantia corporea, calor ab igni, humiditas ab aqua non separantur. Quamquam autem non abiiciuntur ab his substantiis, quas recensui, tamen quantitas mutabiliter inest, alias est maior, alias minor. Et calorem in aliis rebus videmus separari, quare aliud quiddam esse iudicamus, quam ipsam ignis substantiam.* Wir haben diese Fassung im Texte zu Grunde gelegt. Uebrigens sieht man aus dem von Melanchthon an dieser Stelle weiter bemerkten, dass er die *iustitia originalis* im Sinne der Kirche (Apol. p. 80, 17) unter die *accidentia separabilia* rechnet: *saepe necessarium est discrimen — zwischen Substanz und Accidens — ut aliud est anima, aliud timor Dei. Potest enim abiici timor Dei.* — ⁹⁹) 587, 62. — ¹⁰⁰) Categ. Cap. III. 16, 17 (Buhle I, 459). Metaph. V, 14 (Schwegler I, S. 114 cf. III. 228) vgl. Trendelenburg, Geschichte der Kategor. S. 89 ff. — ¹⁰¹) Categ. Cap. VIII. (Buhle I. 486 ff.); die Unsicherheit p. 494, 16: *ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἂν τις φανείη τρόπος ποιότητος. ἀλλ' οἱ γε μάλιστα σχεδὸν λεγόμενοι οὗτοί εἰσιν.* — ¹⁰²) Melanchthon Erot. dialect. Corp. Ref. XIII. 535: *Quot sunt species qualitatis? quatuor: habitus, potentiae naturales, affectus, figurae.* — ¹⁰³) Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 95. — ¹⁰⁴) A. a. O. p. 30. — ¹⁰⁵) Melanchthon, Erot. Dialect. p. 542: *in qua specie collocandum est malum in homine, quod vocatur vitiosa concupiscentia? Infra dicemus, nomen peccati relativum esse. Sed materiale peccati originis vocant pravam concupiscentiam,*

quod nomen, ut in ecclesia plerumque loquimur, non de actionibus, sed de fonte actionum, videlicet de vitiosa inclinatione in corde ruente contra legem Dei intelligitur. Haec prava inclinatio vere est impotentia et in hac secunda specie qualitatis collocanda. — ¹⁰⁶) Melancthon l. l. 541. — ¹⁰⁷) A. a. O. 538. — ¹⁰⁸) Melancthon a. a. O. p. 535. habitus, graece ἔξις, est qualitas comparata ex crebris actionibus in hominibus . . . Ideo in hoc praedicamento discernuntur potentiae et habitus, ut sciamus, aliud esse habitum, qui nostra assuefactione comparatur . . . aliud esse naturalem potentiam, quae nascitur ea in re, cuius est propria. — ¹⁰⁹) Wegscheider, institut. theol. dogm., ed IV. p. 853. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik, 4. Aufl. II. 88. — ¹¹⁰) Schleiermacher's Glaubenslehre 4. A. I. 362 u. 363. — ¹¹¹) Hegel's Religionsphilosophie I. 194 ff. Marheineke Dogmatik 2. Aufl. S. 153. „Diese Unschuld aber selbst als eine solche zu wissen, welche die Schuld an ihr hat, ist einer der stärksten Fortschritte der neuern Philosophie“ (!). Vgl. auch D. Strauss, christl. Glaubenslehre I. 71 ff. — ¹¹²) Von denen der Erstere (R. Rothe, theol. Ethik, I, S. 211 ff.) den Menschen zwischen die Principe der beiden Elemente gestellt sein lässt, deren unmittelbare Verknüpfung in ihm sein eigenthümliches Wesen ausmacht, zwischen das materielle (sinnliche) Princip in seinem materiellen Naturorganismus (seinem sinnlichen beseelten Leibe) und das nicht- und übermaterielle (nicht- und übersinnliche) Princip in seiner Persönlichkeit (seinem Ich), woraus denn von selbst die Unvermeidlichkeit des Bösen folgt, so jedoch, dass, indem Gott das Böse setzt, er es unmittelbar zugleich in sein Gegentheil aufhebt (II, S. 205); der Andere (Martensen, christl.

Dogmatik, deutsche Ausg., Berlin 1856, S. 141 ff.) sich zwar entschieden gegen die Unzertrennlichkeit der Sünde vom Begriffe des Menschen, also eben gegen die Unvermeidlichkeit derselben erklärt (S. 144), aber fälschlich oder mindestens amphibolisch bei der Frage nach der Entstehung der Sünde auf ein Princip in der Schöpfung, auf das kosmische Princip selbst, glaubt zurückgehen zu müssen, damit sich daraus die Versuchlichkeit und die Versuchung des Menschen erkläre (S. 143).

II.

De libero arbitrio.

Wie wenig dem Bekenntniss auf eine doctrinäre Erörterung der Lehre vom freien Willen ankam, ergibt sich schon aus dem Mangel jedweder Begriffsbestimmung. Den durch die sämtlichen Confessionen der Reformatoren hindurchklingenden Grundgedanken von der freien Gnade Gottes in Christo in seinem Gegensatz zu der Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung, als wodurch das objective Fundament der christlichen Glaubenszuversicht würde untergraben werden, — diesen Gedanken mit all seiner praktischen Bedeutung vestzuhalten ist das Ziel des Bekenntnisses: wer nicht von diesem Standorte aus den Artikel *de libero arbitrio* ebenso wie den späteren *de praedestinatione* in's Auge fasst, der wird in ihm nichts erkennen als eine Anhäufung schwieriger wissenschaftlicher Probleme ohne Beweis und ohne Lösung¹⁾.

Es ist nöthig, an früher Gesagtes auch hier zu erinnern: der Artikel vom freien Willen ist die dogmatische Aussage eines Glaubens, der, in Christo der

Gnade theilhaftig geworden, von diesem Mittelpunkte aus auf Grund der so verstandenen Schrift und in Uebereinstimmung mit den Zeugnissen der urreformatorischen Zeit die Thatsachen seines diesfallsigen Bewusstseins ausspricht, unbekümmert darum, ob es dem Philosophen oder dem Symboliker gelingt, die Denkbarkeit oder logische Widerspruchslosigkeit seiner Behauptungen nachzuweisen.

Eine Definition des *liberum arbitrium* findet sich allerdings noch in dem Torgischen Buch: sie wurde erst bei den mannigfachen Veränderungen, die man zu Bergen mit dem schwäbisch-sächsischen und Torgischen Entwurf vornahm, beseitigt. Hatte man nämlich dort definirt, „das Wort freier Wille heisse im gemeinen Gebrauch in der Kirchen Gottes gleich so viel als des Menschen Verstand, Herz und Willen, mit allen ihren Kräften im Menschen, davon er eigentlich ein Mensch ist und heisset und von allen unvernünftigen Creaturen unterschieden ist“²⁾ so lag in der Consequenz dieser Definition der weitere Satz, dass dieses *lib. arbitrium*, weil zur Substanz des Menschen gehörig, keineswegs verloren gegangen, sondern demselben auch nach dem Falle noch zuzusprechen sei. So richtig aber auch dieser Satz gewesen wäre, wie er denn von den Dogmatikern der lutherischen Kirche selbstverständlich behauptet wird³⁾, so war doch ebendamt schlechthin Nichts zur Erledigung der schwebenden Streitfrage gethan, ja es konnte der Schein entstehen, als befinde sich das Bekenntniss

im Widerspruch mit den Aussagen Luthers und anderer Lehrer der Kirche von dem Verlust des freien Willens ⁴). Im Uebrigen hängt die Fassung des *liberum arbitrium* genau zusammen mit jener der *imago divina*, und es war deshalb nur consequent, dass Luther ebenso wie das Bekenntniss, nachdem man die letztere in die moralische Beschaffenheit, nicht aber in die Substanz des Menschen gesetzt hatte, mit dem *liberum arbitrium in rebus spiritualibus* ebenso verfahren, so dass auch aus diesem Grunde die Begriffsbestimmung des Torgischen Buches nicht wohl in den Zusammenhang der Lehre passte.

Viel wichtiger als jene formelle Frage war die nach dem eigentlichen Streitpunkt, dessen präzise Aufstellung den Verfassern der Concordienformel darum vor Allem am Herzen lag ⁵). Die Formulirung des *status controversiae* machte in der That nicht geringe Schwierigkeit, und man darf sagen, dass mit der richtigen Fassung desselben ein hauptsächliches Stück der Arbeit gethan war ⁶). Schon in der Weimarischen Disputation zwischen Flacius und Strigel ringt jener darnach, die verschiedenartige Synergie, welche er selbst und sein Gegner nach der Bekehrung statuirten, durch wiederholte Formulirung des Fragepunctes ans Licht zu stellen: *tu diserte ac ingenue profiteri et dic clare: ego statuo, quod homo cooperetur* (nach der Bekehrung) *ex fide et bono velle divinitus donato, non ex eo quod attulit ex suo naturali Adamo* ⁷), oder *quaestio tota est, unde illud bonum intelligere, unde illud bonum velle* ⁸).

Dass Victorin hierauf keine bestimmte Antwort zu geben wusste, war ein Hauptgrund der Erfolglosigkeit jener Disputation. Noch näher auf den Anfangspunct der Bekehrung hingewendet ist die Darstellung der fürstlich sächsischen Theologen in dem Religionsgespräch zu Altenburg (1568 — 69)⁹⁾: „Diese Hauptfrage wird allhier zwischen uns gehandelt und getrieben, ob der Mensch aus seinen angeborenen natürlichen Kräften, in welchen der Anfang der Wiedergeburt noch nicht geschehen, neben dem heiligen Geiste, der durchs mündlich Wort in der Menschen Ohren schallet, aufs wenigste etwas, wie geringe es auch sei, innerlich zu seiner selbst Bekehrung mitthun oder mitwirken könne oder nicht; item, es ist die Frage, wenn *mens* oder der Verstand und der Wille des Menschen anfanget Gottes Wort heilsamlich zu verstehen und anzunehmen, wo solcher heilsamer und christlicher Verstand und guter annehmender Wille herkomme und entspringe? ob aus natürlichen Kräften, welche der Mensch mit sich aus Mutterleib auf die Welt bringt, oder aber ob gemeldter christlicher und heilsamer Verstand und Wille aus und von des heiligen Geistes gnädiger Gabe, Wirkung und Wiedergeburt herkomme? Und, wie der theure Mann Gottes Lutherus wider Erasmus spricht, ist hie nicht der Streit davon, was nämlich der Mensch vor der Wiedergeburt, auch nicht was er nach der Wiedergeburt in geistlichen Sachen kann und vermag: sondern das ist die Frage und der

Hauptstreit, was der Mensch in und zu seiner selbst Bekehrung und Wiedergeburt aus seinen natürlichen angeborenen Kräften kann und vermag.“ Hier ist schlüsslich die Frage schon bis zu dem *quid hominis nondum renati intellectus et voluntas, in ipsa conversione et regeneratione ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus praestare possit*, wie die Concor- dienformel es ausdrückt, durchgedrungen. Dagegen war noch die schwäbisch-niedersächsische Formel, so wie auch das Torgische Buch bei dem vageren Ausdruck stehen geblieben: „zum dritten was für einen befreieten Willen der Mensch in der Bekehrung durch Erneuerung des heiligen Geistes bekomme, und wie die Bekehrung geschehe“¹⁰⁾, und den Pommerschen Theologen erschien eben dies, nicht aber der Ausdruck des Bergischen Buches, als „die rechte Hauptfrage in diesem Streit“¹¹⁾.“ Aber die Verfasser des Bekenntnisses wussten, was sie thaten. Ist nach der Schrift der natürliche Mensch durch die Sünde *νεκρός*, ist das Ebenbild Gottes mitsammt dem *liberum arbitrium in spiritualibus* verloren und ist somit kein Organ in ihm vorhanden, womit er des dargebotenen Heils sich bemächtigt, so ist klar, dass die befreundete wie die gegnerische Lehre sich wird auf dem Puncte erkennen lassen, wo die *conversio* eintritt, und in der Frage, ob des unwiedergeborenen Menschen Kräfte in seiner Bekehrung etwas vermögen. Nach den Voraussetzungen des Bekenntnisses lag die Entscheidung zwischen der rechtgläubigen und der synerg-

stischen Lehre in dem Ja oder Nein auf die letzte Frage.

Gehen wir, um die Nothwendigkeit dieser Fragestellung und dieser Entscheidung zu begreifen, auf die treibenden Motive ein, welche die allmähliche Gestaltung der Lutherischen wie der Melanchthonischen Lehre bestimmten. Es ist in neuerer Zeit insbesondere durch Alexander Schweizer auf die ursprüngliche Einigkeit der deutschen und der schweizerischen Reformation im Dogma von der Prädestination hingewiesen und eben dieses als Centraldogma bezeichnet worden ¹²). Aber so gern wir von dieser That-
sache Act nehmen, namentlich den Versuchen Heppé's gegenüber, der gerade die spätere Abweichung Melanchthons zur synergistischen Lehre als urächten und ursprünglichen Protestantismus fassen will, so müssen wir doch jene Einigkeit, weil auf verschiedenen Faktoren beruhend und darum in verschiedenen Dogmenbildungen auseinandergehend, nur als scheinbare betrachten, und glauben die Zeit nicht mehr fern, wo die Consequenz in der Entwicklung des Luther'schen Dogma's von „*de servo arbitrio*“ an bis zur Concordienformel all den „deutsch-protestantischen“ Künsten zum Trotz wissenschaftlich anerkannt sein wird.

Wir haben die Lehre von der Prädestination, die ohnedies einem späteren Artikel angehört, an dieser Stelle, so weit es die Darlegung des Dogma's zulässt, fernzuhalten, und genügen damit einer For-

derung, worin in späterer Zeit Lutheraner wie Philippisten auf das Entschiedenste zusammenstimmen¹³⁾. Wir können den Fehler, womit die evangelische Doctrin von Anfang herein behaftet war und mit dem die reformirte auch später behaftet blieb, nicht bestimmter benennen, als wenn wir sagen, dass Luther sowohl wie Melancthon anfänglich das gläubige Bewusstsein von dem Unvermögen des freien Willens combinirten mit der Idee des absolut wirkenden Gottes, mit der göttlichen Praescienz und Prädestination¹⁴⁾. Den Fortschritt zur späteren Auseinanderhaltung bewirkte die Lutherische Lehre von den Gnadenmitteln, während die reformirte Kirche bei jener Kombination eben desshalb stehen blieb¹⁵⁾, weil sie die schlechthinige Wirksamkeit der Gnadenmittel läugnete. Trieb aber die richtige Lehre von den Gnadenmitteln als Organen des Geistes zur Annahme einer durch des Geistes Einwirkung in dem Menschen gesetzten Kraft und im Gegensatz zu der reformirten Allwirksamkeit Gottes zur Betonung jener Selbstthätigkeit des Menschen, wozu er von Anfang geschaffen, so lagen hier zwei Wege vor, der eine, auf dem man im Interesse des Verständnisses die Selbstentscheidung des Menschen hervorhob auf Kosten der anfänglich gesetzten und schriftmässigen Urthatsachen des christlichen Glaubens: der gänzlichen Unfähigkeit des menschlichen Willens und der bedingungslosen Gnade in ihrer Beziehung auf die Gewissheit der Gläubigen; der andere, wo

man im Interesse eben dieser Gewissheit und eben dieser Thatsachen auf Kosten des einstweiligen Verständnisses beides zumal vesthielt, die anfängliche Lehre von der bedingungslosen Gnade und dem gefangenen Willen und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen in seiner Stellung zu den auf ihn einwirkenden Gnadenmitteln. Den ersteren Weg betraten Melanchthon und die Philippisten, den letzteren Luther und die Concordienformel.

Doch wir wollen der speciellen Untersuchung, die wir zum Verständniss unsers Artikels für nöthig erachten, nicht vorgreifen. Es ist eine bedeutsame Erscheinung, dass, während die Concordienformel auf Luther's *de servo arbitrio* sich beruft ¹⁶⁾ und die gleichzeitigen und unmittelbar darnach kommenden Lutheraner nichts daran auszusetzen wissen, von der Zeit Joh. Gerhard's an sich das Bewusstsein geltend macht, es stehen die Aussagen Luther's in jener Schrift nicht in völligem Einklang mit der inzwischen fixirten und tradirten Lehre. Gerhard bemerkt, um Luther in diesem Stücke zu rechtfertigen oder wenigstens zu entschuldigen, er habe im Kampfe gegen Erasmus, der aus Gründen der Vernunft und der Philosophie den freien Willen vertheidigt, sich auf denselben Standpunkt gestellt, um ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, und sei hierbei auf das andere Extrem, das der absoluten Nothwendigkeit alles Geschehens gekommen ¹⁷⁾. Sowe-
nig wir gemeint sind, Luthern jene bewusste Ab-

sicht in der Widerlegung seines Gegners zuzuschreiben, so glauben wir doch hat Gerhard in der Sache selbst vollkommen richtig gesehen, und ist die Hereinziehung vorzeitiger Speculation — vorzeitig, weil vor gehöriger Erforschung und Veststellung der Schrift- und Erfahrungsthatsachen — ein Hauptfehler jener Schrift, worin sie mit der reformirten im Unterschied zu der spätern lutherischen Lehre übereinstimmt. Wir meinen damit die Aussprüche von dem starren durch keinerlei Schranke auch des eignen Willens gehemmten oder modificirten Wirken des absoluten Gottes, wornach „die allmächtige göttliche Gewalt treibet den Gottlosen immer hin wie andre Creaturen, dass er nicht kann feiern, er muss wollen, sich gelüsten lassen und begehren, wie er an ihm selbst ist¹⁸⁾“; die Antwort, welche der Vernunft gegeben wird, wenn sie fragt, „warum denn Gott nicht aufhöret von seiner allmächtigen Wirkung, dadurch der böse Willen der Gottlosen gereget wird und bewaget, dass er fortfähret und nur ärger wird? Darauf antworte ich: dass heisst begehren, dass Gott soll aufhören, Gott zu sein, um der Gottlosen willen. Denn also begehren, dass seine ewige Kraft und seine allmächtige Wirkung soll aufhören, das heisst allsoviel begehrt, er soll aufhören gut zu sein, auf dass die Gottlosen nicht ärger werden¹⁹⁾“; den Rückzug, den Luther, nachdem er einmal dies Gebiet betreten hat, wiederholt zu nehmen genöthigt ist, „in den heimlichen Rath im Himmel und göttlicher

Majestät,“ um so der Frage auszuweichen, „warum denn Gott solche böse Lust und Willen der Gottlosen nicht ändert, die er doch reget und treibet und könnte sie wohl ändern²⁰⁾“, ein Rückzug, der nichts anderes ist, als ein willkürliches Abschneiden der einmal begonnenen Speculation; die Provocation auf den Willen Gottes, dem man „kein Gesetz, Grund noch Ursach geben kann. Denn nachdem ihm nichts im Himmel und auf Erden gleich ist, nichts auch über ihn ist, kann man ihm keine Regel, Ziel noch Mass setzen, sondern sein Wille ist ein Mass und Regel aller Creaturen. Denn wenn sein Wille ein Mass oder Regel, Gesetz, Grund oder Ursach hätte, so wäre es schon nimmer Gottes Wille. Denn was er will, ist nicht darum recht, dass er's hat sollen oder müssen also wollen, sondern gleich widersinnisch, das er will, ist darum recht, dass er es so will. Der Creatur ist Mass und Ziel gesetzt, Grund und Ursach, aber nicht dem Willen des Schöpfers, wir wollen denn einen andern Gott, einen andern Schöpfer den Creaturen geben.²¹⁾“ Soviel Momente der Wahrheit und Elemente christlicher Speculation hierin enthalten sind, so können wir doch jene Deduction nicht völlig von jenem Rationalisiren freisprechen, wo man scheinbar widersprechende Thatsachen, wie z. B. die göttliche Allwirksamkeit und die menschliche Selbstverantwortlichkeit, nicht vorerst in ihrer gleichen Giltigkeit constatirt, sondern doppelt schädigt: die eine überspannend und die andre mit jener

erdrückend ²²). Wie sehr jenes Sich-steifen auf einen absoluten der Speculation entnommenen Gottesbegriff schlüsslich über die Grenzen der Schriftwahrheit hinausführte, ergiebt sich aus solchen Stellen, wo der Consequenz zu Liebe, im Unterschied von der späteren bekenntnissmässigen und allgemein recipirten Lehre, dass wer selig werde, es werde nur durch die Gnade, und wer verdammt werde, es werde nur durch eigne Schuld, beides Beseligung und Verdammniss dem Verdienst des Menschen entnommen und auf Gottes alleinige That zurückgeführt wird. „Ach, liebe Vernunft, gefällt dir Gott, wenn er die Sünder annimmt und seliget, so soll er dir auch nicht missfallen, wenn er verdammt wie er will, ist er dort gerecht, so ist er hie auch gerecht. Dort streuet er Gnade und Güte aus unter die Unwürdigen, hie brauchet er Ernst, Grimm, Zorn und Schärfe gegen die, so es nicht verdienet haben. Nach dem Urtheil der Menschen aber thut er ihm auf beiden Seiten zuviel und ist ein ungerechter Gott, aber gleichwohl gerecht und wahrhaftig bei ihm selbst. Denn wie das recht sei, dass er die Sünder und die es nicht verdient haben selig mache, ist uns jetzund unbegreiflich, wir werden es aber sehen, wenn wir nu kommen werden, da der Glaube wird aufhören und wir von Angesichte zu Angesichte sehen. Also auch wie das recht sei, dass er die verdamme, die es nicht verdient haben, ist auch jetzund unbegreiflich, wir gläuben es aber, bis des Menschen Sohn vom Him-

mel offenbaret wird²³).“ Obschon auch wir glauben, dass der spätere Typus der confessionell lutherischen Lehre in diesem Punkte um seiner Inconsequenz willen mit einem wissenschaftlichen Mangel behaftet ist, so können wir doch nicht umhin zu behaupten, dass die Consequenz Luthers viel weniger die Wahrheit traf als jene Inconsequenz des Bekenntnisses, das sich begnügte, die Sätze der Schrift und der gläubigen Erfahrung unvermittelt nebeneinander zu stellen und es darauf ankommen liess, ob eine wissenschaftliche Ausgleichung möglich sei oder nicht. Sowie der Naturforscher, dem in der Welt der Erscheinung kraft des Experiments eine doppelte Thatsache sich darbietet, von denen die eine der anderen zu widersprechen scheint, vorerst in Unterordnung unter das Factum beide in ihrer Wahrheit zu constatiren hat, nicht aber der Consequenz zu Liebe, um der einen Raum zu verschaffen, die andere beseitigen darf — es wird die Zeit kommen, wo auf Grund hingebender Specialforschung im System beiden ihr Recht geschehen kann: ebenso hat der Theologe, der Forscher auf dem Gebiete geistlicher Thatsachen, nicht mit Begriffen anzuheben, die auf einseitigen und halben Experimenten fussen, sondern zunächst die Gesammtheit der einschlägigen Thatsachen ohne Abbruch und Schädigung hinzustellen und durch den scheinbaren Widerspruch einzelner sich nicht dahin verleiten zu lassen, dass er die Thatsache dem System opfert — er darf hoffen,

Unmöglich
für die Sache

je genauer und hingebender er den geistlichen Hergängen, wie sie in der Schrift beschrieben und von dem Gläubigen erfahren werden, nachgeht, desto mehr werde sich der Zwiespalt in höheren Einklang auflösen. Luther hat später, wovon hernach die Rede sein wird, die Consequenz im Glauben daran gegeben, Melanchthon war in seiner ersten Periode consequent wie Luther, später war er es auf seine Weise, und irrte doppelt.

Hebt Luther in seiner Schrift *de servo arbitrio* den freien Willen des Menschen auf durch Hereinziehung der Lehre von Gottes ewiger Vorsehung²⁴), so thut Melanchthon in seiner ersten Periode dasselbe, nur mit weniger Mystik, auf verstandesmässige, Zwingli's Ausführungen ähnliche Weise. *Libertatem*, sagt er, *homini adimit divina praedestinatio. Eveniunt enim omnia secundum divinam praedestinationem, cum externa opera tum internae cogitationes in omnibus creaturis*²⁵). Zwar beruft sich dort Melanchthon auf Aussagen der heiligen Schrift, wie Eph. 1, 11 und Matth. 10, 29, aber er recurriert eben daselbst — und das ist charakteristisch für diese Doctrin — auf das Urtheil der Natur, welches damit in gewisser Beziehung übereinstimme²⁶). Er nennt es ein *frigidum glossema*, *Deum mala permittere, non etiam facere* und fordert, *ut, sicut fatentur proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fateantur opera Dei propria esse, sive quae media vocantur, ut comedere, bibere, communia cum brutis, sive quae mala sunt, ut Davidis adulterium,*

Manlii severitatem animadvertentis in filium, ein Satz, den das Tridentiner Concil zu verdammen allerdings Grund hatte²⁷). Dass die beiden Reformatoren in bewusster Weise die Verstandesconsequenz auf Kosten des Schriftinhaltes hätten zu Worte kommen lassen, sind wir zu behaupten natürlich weit entfernt²⁸), aber wenn später Luther mit starken Worten sich denen entgegenstellt, welche „Gottes Wege und Gerichte ergreifen wollen, die er nicht geoffenbaret hat, lassen sich vom Teufel führen und wollen andere Offenbarung suchen und grübeln was Gott sei in seiner unsichtbaren Majestät und wie er die Welt heimlich regiere,“ welches Gebahren Luther der „Natur und Vernunft“ zuschreibt²⁹), und wenn Melanchthon, eben um die früher von ihm behauptete Nothwendigkeit alles Geschehens zurückzuweisen, an die Spitze seiner Untersuchung über die Prädestination den Satz stellt, es sei darüber weder *ex ratione* noch *ex lege*, *sed ex evangelio* zu urtheilen³⁰), so liegt in beiden Aeusserungen das stillschweigende Zugeständniss, dass ein falscher Gebrauch der *ratio* bei dem früher angewendeten Recurs von der Offenbarung auf den geheimen Willen Gottes und bei der Aufhebung aller Contingenz kraft der göttlichen Prädetermination und Präscienz mit im Spiele gewesen sei.

Man kann als Resultat der neueren Untersuchungen über das anfängliche Verhältniss der Lehre Luthers zu jener der Schweizer ein Doppeltes ansehen,

einmal „dass Luther zur absoluten Prädestination kommt nur im Interesse des unfreien menschlichen Willens,“³¹⁾ im lebendigsten Gefühle der Sündhaftigkeit und Ohnmacht der menschlichen Natur, während Zwingli nichts von Erbsünde, sondern nur von Erbkrankheit wissend³²⁾ von seinem absoluten Gottesbegriff aus zur Prädestination und folgeweise zur Unfreiheit des Menschen gelangt; sodann dies, dass nach Luther alle Heilswirksamkeit Gottes an das Wort gebunden und nie ohne das Letztere zu denken ist, während die Zwinglianer lehrten, der heilige Geist werde nicht durchs Wort oder Sacrament gegeben, denn ein *vehiculum* sei für den Geist nicht nothwendig³³⁾. In dieser anfänglichen Verschiedenheit aber lag die ganze nachmalige präformirt. Wenn daher J. Müller die Thesis aufstellt: *Zwinglii de praedestinatione sententia, quod ad caput rei attinet, cum Lutheri de servo arbitrio libro consentit*³⁴⁾, so ist Letzteres gerade hinsichtlich des *caput* nicht der Fall; denn eben das Hauptsächliche und Wesentliche, die innerlich treibenden Motive waren verschieden und mussten allmählich die nachmalige offene Differenz aus sich heraussetzen. Luther konnte, da ihm von vornherein auf das *servum arbitrium* Alles, viel weniger aber auf die Prädestination ankam, letztere im Verlaufe seiner weiteren Entwicklung zurückstellen, ohne den Satz von der Unfreiheit des menschlichen Willens in *rebus spiritualibus* irgend aufzugeben oder zu beschränken. Denn es ist, wie hernach erwiesen

werden soll, das *πρῶτον ψεῦδος* in der Deduction Alexander Schweizers wie der Schweizerischen Reformation und Lehre, „dass die Lehre vom verknechteten Willen (gänzlicher Ohnmacht des Menschen zur Bekehrung) und die absolute Prädestination zwei Hälften eines Ringes seien“ ³⁵). Und Luther musste, indem er behauptete, dass der heilige Geist durch Wort und Sacrament und nicht auf andre Weise mit uns wirken will ³⁶), ja dass das Wort allezeit wirkt, sei es dass es erweicht oder verhärtet ³⁷), und in aller Munde Gottes Wort bleibet, „ob auch Judas, Caiphas, Pilatus, Papst, Heinze und der Teufel selbs dasselb predigte“ ³⁸), nothwendig auf die Selbstverantwortlichkeit des Menschen bei Verachtung des Wortes fortgetrieben und dadurch über die Sätze „von der Verdammung derer, die es nicht verdient haben“, hinausgeführt werden ³⁹). Denn die Vereitelung des universalen geoffenbarten Gnadenwillens, den eben dieses Wort verkündigt, kann nicht die Folge eines anderen geheimen Willens sein, welcher den ersteren aufhübe; vielmehr „ist anzusehen der geoffenbarte Gott, wie wir im Liede singen: er heisst Jesu Christ, der Herr Zebaoth und ist kein ander Gott“ ⁴⁰).

Hierneben wollen wir nicht verkennen, dass sich bei Luther Aeusserungen vorfinden, aus denen hervorgeht, dass er auch späterhin über die Art, wie der heilige Geist durch das Gnadenmittel des Wortes wirke, nicht völlig mit sich ins Reine gekommen

war. Denn während ihm einerseits ein Zweifel darüber nicht obwaltet, dass Gott ordentlicher Weise nicht ohne das Wort, sondern durch das Wort den heiligen Geist verleihe ⁴¹⁾, so unterscheidet er doch andererseits das Wort, „welches nur äusserlich vor den Ohren schallet“, von einem „anderen Zuge“, wodurch Gott, natürlich ebenfalls vermittelt des Wortes, den Glauben im Herzen des Hörers wirkt, wo und wann er will ⁴²⁾. Aber es bedarf nur eines Blickes auf das Ganze der dogmatischen Entwicklung Luthers und der Beachtung seiner Parallelisirung von Wort, Taufe und Abendmahl ⁴³⁾, zumal die Taufe „nicht eine geistliche Kraft ist ins Wasser gelegt“, sondern „Gottes Wort im Wasser“ ⁴⁴⁾, um zu verstehen, dass die Anerkennung der stetigen Wirksamkeit der beiden Sacramente kraft ihrer göttlichen Einsetzung mit sich führen musste die Ueberzeugung von der gleich stetigen Wirksamkeit des göttlichen Wortes kraft seiner Verbindung mit dem heiligen Geiste, dass somit die Kirche, indem sie die noch übrige Unklarheit Luthers beseitigte, lediglich auf dem von ihm gelegten Grunde weiter bauete ⁴⁵⁾.

Hat nun Luther seine Berufung auf die absolute Vorherbestimmung aller Dinge kraft des geheimen Willens Gottes später selbst zurückgestellt und konnte er das ohne der Lehre vom geknechteten Willen Eintrag zu thun, so erklärt sich das Gewicht, welches er noch im J. 1537 gerade auf die Schrift *de servo arbitrio* legt ⁴⁶⁾, hinreichend daraus, dass

es ihm ebendabei auf das *servum arbitrium* ankam, ohne dessen Annahme die Rechtfertigung aus Gnaden und damit der Friede des Evangeliums gänzlich dahinfällt. Ebenso versteht sich hieraus die Berufung der Concordienformel auf jene Schrift in einem Artikel, der eben *de servo arbitrio* handelt, in einem Zusammenhange, dem es darauf ankam, jede Cooperation des natürlichen Willens auf das Entschiedenste in Abrede zu stellen ⁴⁷), und endlich mit der beschränkenden Hinweisung auf die authentische „Erklärung“ der Sache in der Auslegung des 26. Cap. der Genesis, wo Luther seine früheren Aussagen, wenn auch nicht formell zurücknimmt, so doch materiell zurechtstellt und modificirt ⁴⁸).

Anders als Luther, welcher die Lehrsätze von dem gefangenen Willen, der universalen Gnade im Wort, der völligen Verdienstlosigkeit ihrer Anbietung und Annahme und dem schlüsslichen Verlorengehen der Ungläubigen durch eigne Schuld zumal im Glauben vesthielt, ohne eine weitere Vermittelung der scheinbaren Gegensätze zu suchen, verfuhr Melancthon, dessen logisch verständige Natur verbunden mit verhältnissmässig milderer Glaubenserfahrung es mit sich brachte, dass er jene Collisionen durch Transaction und Abbrechen der Spitzen beseitigen wollte. Zwei durchaus richtige Sätze stehen normirend voran in der Vorlesung der Loci vom Jahre 1533, der eine, *quod gratis promittit iustitiam (promissio evangelii)*, der andere, *quod promissio est universalis* ⁴⁹). Es waren

dies ja eben die Sätze, welche zweifellos die Grundpfeiler des entwickelteren evangelischen Systems bildeten. Aber nun die Consequenzen. *Iam quum statuendum sit promissionem vere universalem esse, quod ad voluntatem Dei attinet, sicut a posteriore in iustificatione dicimus aliquam in accipiente causam esse, videlicet non dignitatem, sed quia promissionem apprehendit, cum qua spiritus s. est efficax, quem ad modum Paulus inquit (Rom. 10, 17): fides ex auditu est: Ita et de electione a posteriore iudicemus, videlicet haud dubie electos esse eos, qui misericordiam apprehendunt nec abiiciunt eam fiduciam ad extremum*⁵⁰). Melanchthon ist sich auch des treibenden Grundes seiner Aussagen wohl bewusst, er setzt hinzu — und das ist die Probe für die Richtigkeit unserer obigen Deduction — *haec omnia ex hoc fonte oriuntur, quod de voluntate Dei non est iudicandum extra verbum et sine verbo*. Melanchthon zieht demnach die Consequenz aus jenem Satze, den wir oben so oft und energisch von Luther ausgesprochen fanden.

Der betretene Weg führt weiter. Eine *causa* wenn auch keine *dignitas* ist in dem Gerechtfertigten und in dem Erwählten: was ist nun natürlicher, als dass man die Menschen nicht abschrecken darf *a studio obediendi aut credendi*⁵¹)? *Quamquam luctatur voluntas cum infirmitate, tamen quia non abiicit verbum sed se sustentat verbo, consequitur consolationem*. Mit Berufung auf Rom. 8, 26. In

hoc exemplo videmus coniungi has causas, verbum, spiritum s. et voluntatem, non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae ⁵²). Wir sind somit dahin getrieben, die oben genannte *causa* in der *voluntas* des Menschen zu suchen, soferne sie das Wort nicht wegwirft, und ihre eigne Schwäche bekämpft. Mit grosser Vorsicht geht nun Melanchthon auf diesem von den Reformatoren noch nicht betretenen Terrain vorwärts. Es muss, das ist die nächste Folge, eine *libertas voluntatis* geben: *si de tota vita piorum loquamur, etsi ingens est imbecillitas, tamen est aliqua libertas voluntatis, cum quidem jam adiuvetur a spiritu s., et agere aliquid potest in externis lapsibus cavendis* ⁵³).

Soweit ging Melanchthon in der zweiten Periode seiner *Loci*. Es blieb der dritten lediglich das Geschäft übrig, die schüchtern eingeführten und angedeuteten Sätze muthiger auszusprechen und bestimmter zu fassen. Erinnern wir uns an den obigen Zusammenhang mit der Universalität der Verheissung. *Cum promissio sit universalis nec sint in Deo contradictoriae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul abiiciatur, David recipiatur, i.e. necesse est, aliquam esse actionem dissimilem in his duobus. Haec dextre intellecta vera sunt* ⁵⁴). Allerdings, aber freilich *dextre* — man sieht, Melanchthon fühlte, wie folgeschwer diese Behauptungen waren. Was ist nun um jenes Etwas, das auf Seiten des Menschen den Unterschied bildet, wa-

rum Saul verworfen, David angenommen wird? Es ist die *voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei*, wie oben. *Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte; sed cum mens audiens et se sustentans non repugnat, nec indulget diffidentiae, sed adiuvante spiritu s. conatur assentiri, in hoc certamine non est otiosa. — Deus antevertit nos, vocat, movet, adiuvat, sed nos viderimus, ne repugnemus⁵⁵*). Die Entscheidung trifft demnach auf das *nos viderimus*, und die *voluntas* des Menschen, wenn schon von Gott antevertirt, berufen und unterstützt, ist es, der die Mahnung gilt. Denen daher, *qui cessationem suam excusant, quia putant nihil agere liberum arbitrium*, muss man zurufen: *quam tetra sunt haec peccata, nolle adspicere donatum generi humano mediatorem filium Dei! Non possum, inquires. Imo aliquo modo potes, et cum te voce evangelii sustentas, adiuvari te a Deo petito. — Scito velle Deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati luctamur nobiscum, invocamus et repugnamus diffidentiae et aliis vitiosis affectibus*. Aber dies Alles weist doch auf eine Fähigkeit des Menschen hin, im Verhältniss zu der ihn berufenden und ihm zuvor- und entgegenkommenden Gnade so zu handeln. Hier führt Melanchthon seine Meinung unter dem Schutze von *aliqui veteres* ein: *aliqui veteres sic dixerunt, liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam⁵⁶*).

Der von Melanchthon eingeschlagene Weg

hat somit allerdings zum Ziele geführt. Die Widersprüche sind gelöst. Aber sehen wir uns um, wo wir uns befinden! Wir stehen — im römischen Lager. Mag die *facultas applicandi* immer erst nach der Einwirkung der vorlaufenden Gnade eintreten, sie ist als von Gott geweckte, unterstützte, wohin die Entscheidung zwischen Seligkeit und Verdammniss fällt. Auch das Tridentinum lehrt, *ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur: ita ut tangente Deo cor hominis per spiritus s. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit*⁵⁷). Der Grundstein der ursprünglich reformatorischen und lutherischen Lehre von dem Heil allein aus Gnaden, dass Nichts in uns, auch nicht die von Gott getriebene und unterstützte *voluntas*, die *causa meritoria* des Heils sei, ist mit diesen Sätzen umgestürzt, und es ist für das zerschlagene Herz ganz gleichgiltig, ob viel oder wenig von dem *liberum arbitrium* als *facultas se adplicandi ad gratiam* verlangt werde. Von hier aus begreifen wir in der That jene Aeusserung Luthers, es möchte von all

seinen Büchern nur jenes *de servo arbitrio* behalten werden — denn gerade so lange als dies Stück der Lehre behauptet wird, lässt sich auch die Gewissheit des Heils behaupten.

So Melanchthons Theorie. Anders seine Gesinnung. Er hat nie sich lossagen wollen von der Grundlage des evangelischen Glaubens „allein aus Gnaden.“ Aber indem er laut seiner eignen Aussage *propter Fanaticos et Epicuræos nostros, aut anxias luctantes conscientias, quos et quas Diabolus fascinat et vexat imaginatione Manichæa aut fanatica* ⁵⁸⁾ jene Sätze in seine Loci aufnahm, ging er zwar von dem richtigen Bewusstsein des *arbitrium liberatum* nach vorheriger Einwirkung der Gnade aus, setzte aber eben dies nicht als ausschliessliches Product des heiligen Geistes.

Was die Philippisten nach derselben Seite hin gleichzeitig und später vorgebracht, sind nichts als Variationen zu dem von Melanchthon angeschlagenen Thema. Die Gedankenabfolge ist überall die nämliche, nur dass hier die Gebrechen der Melanchthonischen Theorie zugleich mit ihren Consequenzen deutlicher hervortreten. Weniger noch ist dies der Fall mit Victorin Strigel, der nicht einmal die Melanchthonische Definition des *liberum arbitrium* sich aneignen wollte ⁵⁹⁾. Gleichwohl aber mochte er nicht zugeben, dass das *liberum arbitrium* gänzlich verloren gegangen sei, weil er dieses zu den unveräusserlichen Eigenschaften des Menschenwesens rech-

nete, ohne den Sinn, in welchem Luther und die Kirche von dem Verlust des freien Willens redeten, überall zu fassen. Das auch an dieser Stelle wiederholte Beispiel von der zeitweilig gehemmten Kraft des Magnetes ⁶⁰⁾ weist sofort auf die Verwandtschaft mit der päpstlichen Doctrin hin, denn der Katholik Andradius erklärt das Dogma des Tridentinums dahin, es sei das *liberum arbitrium* des natürlichen Menschen einem Gefesselten zu vergleichen, dem die Kraft der Bewegung zwar inne wohne, aber durch die Bande gehemmt sei ⁶¹⁾. Richtig äussert Strigel an einer andern Stelle: *utrumque (velle et perficere) aliquo modo suum (soll heissen Dei!) et nostrum est: non fit velle aut perficere nisi nobis volentibus*. Aber dies hat weder Luther noch die Kirche jemals in Abrede gestellt. Vielmehr traf Flacius den wunden Fleck, als er ihm entgegenhielt: *tu de alia synergia, nos de alia dicimus*. Nur wenn er hinzusetzte: *bona conscientia affirmare non potes, quod hae quaestiones tibi ignotae sint*, so that er Strigel Unrecht. Denn dieser konnte sich allerdings nicht darein schicken und hatte keine Vorstellung, wie grundstürzend seine Theorie für die evangelische Lehre werden konnte und war. Er könne nicht weiter, wenn auch der *carnifex* ihm *a tergo insisteret*. *Dicat aliquis esse pignantia: velle est nostrum et est Dei, conciliet qui volet; ego non possum haec subtilius metiri*. „Bitte um Gottes willen, man wölle mirs zu Gut halten, ich kanns nicht ausmessen; ist mirs ein Schand, so sei mirs ein Schand ⁶²⁾.“

Entschiedener als Strigel sprach sich Pfeffinger aus, dessen Lehre man ohne Weiteres als Semi-pelagianismus bezeichnen kann. Nach ihm ist die Natur *post lapsum* nicht *deleta* oder *extincta*, sondern *corrupta et miserabiliter depravata*. Daher kann sie zwar durch sich und mit eignen Kräften ihre Integrität nicht wiederherstellen *neque surgere post ruinam: tamen quem ad modum doctrina attendendo intelligi, ita assentiendo obtemperari aliquo modo potest*. Freilich würden Niemandes Augen geöffnet, erschiene nicht über ihnen der Ausgang aus der Höhe: *sed ad respectum orientis aspicere et a luce non averti oportet eos, qui et in lumine aeterni Dei et splendore vultus ipsius volunt ambulare* ⁶³). Pfeffinger geht über Melancthon und Strigel hinaus: denn die Thätigkeit, welche hier von dem natürlichen Willen gefordert und ihm zugeschrieben wird, bedarf nach ihm nicht einmal der Entbindung durch die vorlaufende Gnade.

Wir können uns, da es lediglich unsre Absicht ist, die innere dogmatische Entwicklung des Synergismus zu zeichnen, auf diese Angaben beschränken ⁶⁴). Sie werden hinreichen, um Jedem, der einen Begriff von dem historischen Gegensatz der evangelischen und der päpstischen Lehre hat, die Augen darüber zu öffnen, dass dieser Philippismus und Synergismus wahrlich nicht als Repräsentant des ursprünglichen Protestantismus gelten kann, sondern dass erst die Concordienformel die unterbrochene Continuität der

genuinen lutherischen Lehrentwicklung wieder aufnahm.

Die Concordienformel thut dieses, indem sie einerseits vollständig bis zum *truncus* und *lapis*, ja darüber hinaus ⁶⁵⁾, die urreformatorische Lehre vom *servum arbitrium* sich aneignet, andererseits die Bekehrung des Menschen im Gegensatz zu den Enthusiasten ächtlutherischer Weise durch die Gnadenmittel bedingt sein lässt ⁶⁶⁾ und wegen der Universalität des Gnadenwillens, der in der Predigt des Wortes seinen Ausdruck findet ⁶⁷⁾, die Verantwortlichkeit für die Nichtannahme des Heils von Gott hinweg den die Gnadenmittel Ablehnenden zuschiebt ⁶⁸⁾. Ueberblickt man alle die hier bezeichneten Momente, so wird man vorerst wenigstens dies zugestehen müssen, dass die Concordienformel nach Ablehnung der mit dem Grundgedanken der Reformation brechenden Melanchthonischen Lehrentwicklung in die Erbschaft nicht nur der anfänglichen sondern auch jener später ausgebildeten Lehrstücke eintrat, in denen die Impulse zu dem verfehlten Philippistischen Synergismus enthalten waren. Lassen wir diese Momente einzeln an uns vorübergehen.

Der *lapis* und *truncus* des Bekenntnisses ist, wie männiglich bekannt, der modernen Theologie ein Stein des Anstosses geworden, welcher ihr den Zugang zum Verständniss der Sache erschwert ⁶⁹⁾. Es bedarf keiner Erinnerung, dass die Uebereinstimmung in der Bedeutung des Bildes vorausgesetzt der

Gebrauch des letzteren irrelevant ist. Indess wird es wohl gestattet sein, den vielfachen Expectorationen der Gegner über den *truncus* eine kurze rechtfertigende Bemerkung gegenüberzustellen. Bekanntlich hatte Luther in seiner massiven Ausdrucksweise zuerst es ausgesprochen, der Mensch sei in geistlichen und göttlichen Sachen, was der Seelen Heil betrifft, wie eine Salzsäule, wie Loths Weib, ja wie ein Klotz und Stein, wie ein todt Bild, das weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz brauchet ¹⁰). Melancthon dagegen hatte in den *Locis* eben denselben Ausdruck getadelt: der Wille verhalte sich in der Bekehrung nicht wie eine *statua* und die *conversio* geschehe nicht, *ut si lapis in ficum verteretur* ¹¹). Zwar meinte dies Melancthon, wie der Zusammenhang der Stelle beweist, von dem bereits der Gnadenbeihilfe Gottes unterstellten Menschen und stimmte insofern vollkommen mit der Lehre des Bekenntnisses überein. Aber indem die Lutheraner den Ausdruck in dem von Luther angegebenen Sinne vesthielten, die Philippisten dagegen auf der Verwerfung desselben in Verbindung mit der von ihnen vertretenen synergistischen Lehre bestanden, knüpfte sich an den Gebrauch oder Nichtgebrauch des an sich irrelevanten Gleichnisses die Annahme des Einverständnisses oder Nichteinverständnisses mit der reformatorischen Grundlehre vom *servum arbitrium*. Wenn nun auch die Schrift das Herz des Sünders als steinern bezeichnet, wenn sie den Menschen mit dem Thon, Gott aber mit dem

Töpfer vergleicht ⁷²⁾ und wenn die Concordienformel durch Beifügung dieses Bildes zu den andern abgesehen von den sonstigen Verwahrungen bezeugt, wie sie jene Ausdrücke verstanden wissen will ⁷³⁾, so wüsste ich nicht, wie man, das Einverständniss in der Sache vorausgesetzt, aus dem Gebrauch jener Bilder einen begründeten Vorwurf gegen das Bekenntniss herleiten könnte ⁷⁴⁾.

Doch dies Alles ist nebensächlich. Die Hauptfrage ist diese, wie man sich bei dem Fortbestehen der Willens- und Erkenntnissthätigkeit den von der Schrift und von dem Bekenntniss behaupteten geistlichen Tod des natürlichen Menschen, wie man bei Zurückweisung jedweder *coactio* (im Unterschiede von *necessitas*) und bei der „etlichermassen“ vorhandenen Freiheit in weltlichen der Vernunft unterworfenen Dingen sich die Unfähigkeit zum Verständniss und zur Ergreifung der geistlichen, und wie man sich das inmitten dieses Todes und Widerstandes vom heiligen Geiste entzündete neue Leben zu denken habe.

Eine Capacität bekehrt zu werden findet sich nach der Aussage des Bekenntnisses bei den gefallenen Menschen im Unterschied von den gefallenen Engeln, welche rettungslos der Verdammniss entgegen gehen ⁷⁵⁾. Und wie sich der natürliche Mensch von dem *lapis et truncus* negativ dadurch unterscheidet, dass er sich nicht passiv sondern aggressiv gegen Gott verhält ⁷⁶⁾, so positiv dadurch, dass er allein zur Erneuerung durch den heiligen Geist geschaf-

fen ist ⁷⁷). Diese *capacitas passiva* hatte Luther nicht bloß in den von der Concordienformel angeführten Stellen, sondern gerade in der Schrift *de servo arbitrio* gelehrt und dadurch den natürlichen Menschen von anderen Creaturen unterschieden ⁷⁸).

Wenn daher die Pommerschen Theologen in ihrer Censur des Torgischen Buches ⁷⁹) diesem vorwarfen, es leite die *capacitas passiva* von einer besonderen Gnadenwirkung Gottes her, während Luther *de servo arbitrio* jene *aptitudo* auf die Schöpfung zurückführe, somit als Eigenschaft des natürlichen Menschen betrachte, so beruhte dieser Einwand auf einem Missverständniß. Die *capacitas passiva* ist insofern nicht eine Gnadengabe, als sie dem natürlichen Menschen von seiner Geburt an ohne besondere göttliche Einwirkung innewohnt, und die Zurückführung eben derselben Fähigkeit bekehrt zu werden auf die göttliche Gnade und Erbarmung geschieht lediglich im Hinblick auf die ewige Verwerfung der gefallenen Engel. Denn es will vestgehalten sein, dass es Gnade und nicht eigne Tüchtigkeit oder Geschicklichkeit des Menschen ist, was ihm im Unterschied zu jenen die Möglichkeit des ewigen Lebens wiederum theilhaftig zu werden offen hält, und jene natürliche Capacität ist allerdings eingeordnet in den Gnadenrathschluss Gottes, somit von der allgemeinen schöpferischen und erhaltenden Thätigkeit Gottes in Abzweckung auf die besondere der Erlösung und Wiedergeburt gesetzt ⁸⁰).

Im Uebrigen sind wir der Meinung, dass die

theologische Untersuchung der Frage, wie sich die satanische Sünde von der Sünde des gefallen Menschen unterscheide⁸¹⁾, und wie demzufolge die *aptitudo passiva* des letzteren auch von jener Unterschiedenheit bedingt sei, von dem Bekenntniss um so weniger ausgeschlossen werde, als innerhalb dieser *aptitudo* wenigstens nach abwärts bis dahin wo sie ein Ende hat Grade vorhanden sein müssen, über welche schon die altkirchliche Dogmatik sich klar zu werden versuchte⁸²⁾. Nur dagegen würde die Kirche Verwahrung einlegen müssen, dass irgendwie vermittelst jener Unterscheidung ein Rechtsanspruch des gefallen Menschen an Gottes Hilfe und dass in Folge dieser *aptitudo* eine Beeinträchtigung der Ausschliesslichkeit der göttlichen Gnadenwirkung eintreten sollte.

Wir können von hier aus sofort zu einem andern Satze des Bekenntnisses übergehen, dessen Inhalt vielfach Missverständnisse hervorgerufen hat. Die Aussage, dass der Mensch in Sünden nicht allein schwach und krank, sondern ganz erstorben und todt sei, und die hieraus gezogene Folgerung, so wenig der dem leiblichen Tode Verfallene das zeitliche Leben durch eigne Kraft wieder erlangen könne, ebensowenig der in Sünden erstorbene natürliche Mensch das geistliche Leben⁸³⁾, wird jener anderen von der passiven Capacität nicht nur nicht widersprechen wollen, sondern vielmehr unter Zusammenfassung des Ersteren mit dem Zweiten uns zu dem

Schlusse drängen, dass die *mors spiritualis* des natürlichen Menschen als solchen ein geistlicher Zustand der Art sei, wornach er zwar nicht sich selbst bekehren, auch nicht irgend etwas zu seiner Bekehrung beitragen, wohl aber von Gott bekehrt werden kann. Und wenn nun weiterhin diese Bekehrung und Erweckung aus dem geistlichen Tode nicht so gedacht werden soll, dass von Gott ein neues Wesen der Seele aus Nichts erschaffen werde, sondern *voluntas* wie *intellectus* des Menschen, jene als wollend dieser als vorstellend, beide somit als lebendig und thätig vor und bei der Bekehrung vorhanden ⁸⁴⁾ sind, so ergeben sich hieraus sowie aus dem Früheren eine Reihe von Schranken, die von dem Bekenntniss selbst gezogen dem Missverständniss jener Aussage zu wehren geeignet sind.

So wenig nämlich mit dieser Umgrenzung des Begriffs vom geistlichen Tode die wissenschaftlichen Schwierigkeiten beseitigt sind, welche an jene psychologische Frage sich anknüpfen, so viel ist schon jetzt klar: das vage Gerede von dem Verlust der „religiös sittlichen Anlage“, welche in der Concordienformel gelehrt werde ⁸⁵⁾, wird jedenfalls das Bekenntniss nicht treffen, welches dem gefallenem Menschen trotz seines geistlichen Todes die Fähigkeit behalten wissen will, zum neuen Leben erweckt und bekehrt zu werden. *Ad hanc spiritus sancti renovationem nullus lapis, nullus truncus, sed solus homo creatus est.* Kann man dies nicht verstehen oder mit

der *mors spiritualis* zusammenreimen, so lasse man es wenigstens unangerührt und ziehe nicht aus dem Einem Stück Consequenzen, während man von denen des anderen Umgang nimmt!

Nicht minder werden wir das Bekenntniss bereits hier gegen das Missverständniss verwahren können, als dürfe es nicht in dem Sinne der Aeusserung von Brenz sagen, es habe zwar der freie Wille von sich selbst nicht, womit er sich zum Empfang des Heils bereite, oder womit er das Heil verdiene, wohl aber habe er, *quo beneficia Dei excipiat*⁸⁶). Dies *excipere* nämlich könnte an sich betrachtet im Sinne des Synergismus aufgefasst werden, und darum hat die Concordienformel wohl daran gethan, den Ausdruck zu vermeiden. Wenn aber Brenz ihn dahin erläutert, dass ja der *truncus* nicht dazu von Gott bestimmt sei, *ut sit capax divinae electionis ad veram et aeternam salutem, nec in trunco est arbitrium, quod ad accipienda dona spiritus sancti converti ordinaria dispensatione Dei queat*, so ist diese Fähigkeit bekehrt zu werden bis auf das Wort identisch mit der aus Luthers Schriften entnommenen Aussage der Concordienformel, *quod (liberum arbitrium) verti potest ad bonum per gratiam Dei et fieri revera liberum, ad quod creatum est*⁸⁷).

Doch es ist nothwendig, den Sätzen des Bekenntnisses über den Sinn der *mors spiritualis* und der *aptitudo passiva* im Einzelnen näher zu treten. Derselbe natürliche Mensch, welcher in geistlichen Dingen, „unsre Bekehrung und Seelen Seligkeit belan-

gend,“ blind ist und nicht ein Fünkeln geistlicher Kräfte übrig hat, womit er sich aus ihm selber zur Gnade Gottes bereiten, sie annehmen, sich dazu appliciren oder schicken könne ⁸⁸⁾, besitzt trotz jener Blindheit und Unfähigkeit gleichwohl ein dunkel Fünkeln der Erkenntniss, dass ein Gott sei, wie auch Rom. 1. von der Lehre des Gesetzes ⁸⁹⁾, und kann, sofern er auch nach dem Falle eine *rationalis creatura* ist, in äusserlichen weltlichen Sachen Gutes und Böses verstehen, freiwillig thun oder lassen ⁹⁰⁾. Hier erst beginnen die Schwierigkeiten des wissenschaftlichen Verständnisses. Wie stellt sich bei dem vielfachen factischen Ineinandergreifen jener doppelten Hemisphäre, wie man sich später auszudrücken pflegte ⁹¹⁾, das Verhältniss zwischen jenem Mangel und diesem Besitz? Es wird um derer willen, welche der Concordienformel doctrinäre Tendenzen zunächst unterschieben und dann sie deswegen tadeln, nicht überflüssig sein, auch hier zu bevorworten, dass die Absicht des Bekenntnisses gar nicht jene ist, über das Verhältniss des noch vorhandenen *liberum arbitrium* zu dem verlorenen wissenschaftliche Aufklärungen zu geben. Die Thatsache des gläubigen auf Schrift und geistliche Erfahrung gegründeten Bewusstseins, dass die in der Bekehrung empfangene Gnade eben nichts weiter als Gnade im strictesten und umfassendsten Sinne des Wortes sei, also jedwede Cooperation des eignen Selbst ausschliesse und um der Glaubenszuversicht willen ausschliessen müsse, und

die anderweite Thatsache eben desselben Bewusstseins, dass, wo es sich nicht um Heilsempfang und Heilsbewahrung handelt, der menschliche Wille die Freiheit der Entscheidung auf Grund der gegebenen Erkenntniss, wiewohl durch die Sünde geschwächt und vielfach gehemmt, besitze — diese doppelte Thatsache ist, welche das Bekenntniss aus der Erfahrung der Kirche heraus constatirt, deren wissenschaftliche Begründung und Ausgleichung aber es der Theologie überlässt. Es ist daher ein überaus müssiges Unternehmen, wenn man zur Widerlegung des obigen ersteren Satzes der Concordienformel, den man allerdings auch dahin bestimmen kann, dass Alles was der gefallene Mensch sinne und thue Sünde sei, die Chinesen und Hindus zu Hilfe ruft und die Frage entgegenstellt: „Wer kann die Tempel auf Elephantine und Salsette betrachten und den Indiern die Anlage zur Religiosität absprechen⁹²)?“ Es handelt sich doch wahrhaftig in unserm Falle nicht um ein Stück beliebiger „Religiosität“ oder um die Aeusserung einer hierauf oder auf ein sonstiges, etwa philosophisches, System gegründeten „Moralität,“ sondern es handelt sich ausschliesslich um die *res spirituales, quae ad conversionem et salutem nostram spectant*, es handelt sich um das Dasein und die Bethätigung einer ganz bestimmten moralischen Kraft, nämlich einer solchen, womit der Mensch *ad conversionem suam aliquid conferre, agere, operari aut cooperari (ex se ipso tamquam ex se ipso) possit*. Man sieht, es liesse

sich was von jener „Religiosität“ und „Moralität“ gesagt wird unbedenklich hinnehmen, ohne irgendwie den Sätzen der Concordienformel zu präjudiciren. Ist nämlich einmal zugegeben — und wer, so er anders noch auf christlichem Grund und Boden steht, sollte dies nicht? — dass eine religiöse Gesinnung, wie z. B. die der Hindus das Heil nicht vermittele und die Bekehrung nicht beschaffe, so wird auch dies nicht in Abrede gestellt werden dürfen, dass, wie verschieden immer die Aeusserungen der Moralität bei jenen religiösen Heiden sein mögen, sie gleichwohl nach göttlichem Massstabe gemessen, weil nicht aus der Wurzel der Bekehrung und des Glaubens entsprungen, sündlich und verwerflich seien⁹³).

Es bleibt somit auch nach Abzug jedweder positiven Fähigkeit des natürlichen Menschen, sich für den Empfang des Heils vorzubereiten und die dargebotene Gnade anzunehmen, und nach Setzung der — bei der Unmöglichkeit der Indifferenz auf ethischem Gebiete — an sich unabweisbaren und von der Schrift bezeugten Feindschaft desselben wider Gott allerdings noch ein umfangreiches Gebiet der intellectuellen und arbiträren Bethätigung des Menschen übrig, dessen ethische Seite von der Concordienformel durch die doppelte Anerkennung eines, wenn auch geringen, Wissens um Gott und um die Forderungen des Gesetzes gewahrt wird — ein Gebiet, auf dem unbeschadet der gleichen Verdammlichkeit aller Heiden als solcher Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der

sittlichen Stellung innerhalb der gezogenen Schranken behauptet werden kann und muss.

Es wird aber jenes Wissen um Gott im Sinne des Bekenntnisses so zu nehmen sein, wie Luther im grossen Katechismus davon handelt: ein Anerkennen des Daseins und Waltens göttlichen Wesens ohne Kenntniss der realen Person, dem dieses Wesen eignet⁹⁴), so dass die Blindheit des natürlichen Menschen in dem, was es um den lebendigen Gott sei, und die *obscura scintillula eius notitiae quod sit Deus* sich in keinem Wege ausschliessen. Man wird weiterhin sagen müssen, alle Bethätigung der Sittlichkeit von Seiten des natürlichen Menschen, so innerlich sie auch sei, gehört nach der Meinung des Bekenntnisses mit zur *iustitia civilis* im Unterschied zu der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, so dass man allerdings statt des ersteren der Form nach missverständlichen Ausdrucks einen allgemeineren und umfassenderen setzen könnte. Denn es will damit eben nur das Forum Gottes, vor welchem jene Gerechtigkeit nicht gilt, von dem des menschlichen Urtheils unterschieden sein⁹⁵). Auch das Gefühl der Unseligkeit des natürlichen Menschen und die darauf gegründete Sehnsucht und Ahnung künftiger Erlösung, von der man freilich neuerdings ziemlich unbemessen zu reden pflegt⁹⁶), wird recht verstanden innerhalb jener Schranken seine Stelle finden und unbedenklich anerkannt werden dürfen. Wir werden nämlich darunter zunächst weder das Bewusstsein, des einigen und

realen Heiles verlustig gegangen zu sein, noch die Sehnsucht nach diesem Heile und nach dieser Erlösung uns zu denken haben. Eine solche Annahme würde allerdings entschieden der Concordienformel widersprechen⁹⁷). Sondern das Bewusstsein des Mangels und die Sehnsucht nach Ausfüllung desselben bewegt sich innerhalb der nämlichen sittlich unzureichenden Sphäre der *iustitia humana*. Die neue Erde auch des nordischen Mythos ist nicht die reale der Christen und die von jenen Heiden ersehnte Gerechtigkeit nicht die wirkliche des Heils. Wohl giebt es einen Nothschrei des natürlichen Menschen um Hilfe, und zwar nicht blos in jenen edelsten Bildungen des vorchristlichen Heidenthums, sondern in all den Regungen des Ungenügens auch auf den niedern Stufen; aber die wirkliche Hilfe kommt ihm von einer anderen Seite und in anderer Weise als er erwartet und ersehnt. So bleibt es trotz jener Sehnsucht und Ahnung wahr, worauf das Bekenntniss mit seiner Aussage fusst, dass was Gott durch seinen Geist den Christen geoffenbart, kein Auge zuvor gesehen, kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist (1 Cor. 2, 8—10).

Haben wir den Sinn der *iustitia civilis* als der positiven Leistung verbunden mit der negativen Bedürftigkeit richtig umgrenzt und bestimmt, und ist es wahr, was schon die Alten hinsichtlich der *lex naturalis*, worauf die erstere beruht, ausgeführt haben, dass dieselbe in ihren Forderungen höchstens neben

der Legalität der äusseren That noch eine innere Beherrschung der Affecte erheischt, nicht aber die *naturalis immundities*, den eigentlichen Grundstock der Sünde, im Auge hat ⁹⁸⁾, so wird sich uns demgemäss ein Gradunterschied für Beides, für die Gerechtigkeit wie für die Sündigkeit des natürlichen Menschen ergeben, bedingt durch die verschiedene Stellung des Einzelnen zu dem ihm offenbaren Gesetz, welchem gegenüber er seine immerhin von der Sünde geschwächte ⁹⁹⁾ Willensfreiheit bethätigen kann. Es liegt ausserhalb unserer Aufgabe, nun weiter im Einzelnen die Formen zu bestimmen, in denen jene Varietät der sittlichen Stellung des natürlichen Menschen sich kund geben kann. Ein paar Andeutungen mögen genügen, die Punkte namhaft zu machen, in denen eine Fortbildung der kirchlichen Lehre auf den gegebenen Grundlagen ebenso möglich als nothwendig ist. Ist die *lex naturalis* im natürlichen Menschen eine wenigstens mittelbare Bezeugung des göttlichen Willens, mittelbar, insofern derselbe durch das Medium des creatürlichen, geistig - sittlichen Verständnisses hindurch reiner oder trüber, directer oder gebrochener sich reflectirt, so erhalten wir von hier aus sofort eine Relation der beiden sonst meist verbindungslos neben einander gestellten Stücke, der *notitia quod sit Deus* und der *particula legis* ¹⁰⁰⁾. Man erwäge zweitens, dass es sich hier nicht um geistige Vorgänge in den einzelnen *homines naturales* allein, sondern zunächst um Völkerentwickelungen handelt, welche hin-

sichtlich des Wissens um Gott und um das Gesetz eine Geschichte langsameren oder schnelleren Verlustes der dem Menschengeschlechte ursprünglich gegebenen Erkenntniss durchlaufen und eben damit auch die religiös-sittliche Stellung des einzelnen Volksgliedes bedingen. Es wird weiterhin sich nothwendig machen, der Einwirkung klarer bewusst zu werden, welche von Seiten der erhaltenden und regierenden Thätigkeit Gottes auf jene Völker- und Einzel-Geschichten auf natürlichem Gebiete ausgeübt ward, und ohne das letztere mit dem geistlichen zu vermischen, ist jene Thätigkeit auf Grund von Stellen wie Col. 1, 15—17 (εἰς αὐτὸν ἐκτίσθη — ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) in Abzweckung auf die Erlösung zu setzen, eine gewährenlassende aber zugleich bewahrende und sich bezeugende Thätigkeit, welche mindestens darauf ausging, den Völkern die *aptitudo passiva* bis auf die Fülle der Zeiten hin zu erhalten. Denn es will ferner hinzugenommen werden, dass das Gift der Sünde im Verlaufe der Zeit auch die natürlichen, dem *homo spiritualiter mortuus* zukommenden, Fähigkeiten der geistig-sittlichen Hingabe, des Wollens, Fassens und Begreifens, ganz abgesehen noch von deren Object, zerfrisst und zerstört, und es wird einen bedeutenden Unterschied begründen, ob ein Volk, welches Gott zum Eingehen in die Kirche erwählt hat, noch mit relativer Gesundheit, Stärke, Intensität u. dgl. seiner natürlichen Kräfte begabt ist oder nicht. Es wird darum auch dies nicht einerlei sein, ob der

mit der Sünde gesetzte Egoismus noch nicht so weit in seiner Zerspaltung der natürlichen Gemeinschaftsformen gediehen ist, dass nicht das Ego, welchem der Einzelne lebt, wenigstens die Volks- oder die Stammes- oder die Familien-Gemeinschaft zugleich mitbefasste, ob mithin der natürliche Mensch noch sittliche Güter kennt, für welche er das eigne Selbst zu opfern bereit ist, oder ob der Gedanke an das Ich der eignen Person ausschliesslich sein gesamtes Thun und Streben bedingt. Schlüsslich aber wird man den von der Schrift bezeugten universalen Gnadenwillen Gottes nicht willkürlichen Beschränkungen unterstellen dürfen und daran vesthalten müssen, dass darnach die göttliche Erbarmung und Hilfe keinem Menschen absolut sich entziehen kann, wenn auch in vielen Fällen es unmöglich sein mag, deren Leistung, Weise und Mass zu bestimmen ¹⁰¹).

Wenden wir uns nach diesen Bemerkungen über den Sinn und die Schranke des *spiritualiter mortuus* zu der andern Frage, was das Bekenntniss lehre hinsichtlich des Uebergangs aus dem Zustande des geistlichen Todes zu dem der Wiedergeburt und Bekehrung. Wir dürfen hier füglich Umgang nehmen von der Untersuchung darüber, ob bereits vermöge des von uns freigelassenen Gradunterschieds in dem sittlichen Verhalten des natürlichen Menschen ein völliger Verlust der *aptitudo passiva*, also eine Unmöglichkeit der Restitution für denselben eintreten könne ¹⁰²). Denn die letztere Frage wird von der Concordienformel

nicht berührt, geschweige entschieden: sie redet nur von einem solchen Zustand des natürlichen Menschen, bei dem er trotz seines geistlichen Todes und seiner Feindschaft wider Gott noch bekehrt werden kann.

Die Lehre von den *tres causae conversionis*, das Schibboleth des Philippismus, wird von dem Bekenntniss wegen der dadurch angerichteten Verwirrung und der daran haftenden Unklarheit, ja Häresie zurückgestellt und verworfen¹⁰³). Aber nicht so als könne es nicht einen Sinn geben, wornach man allenfalls den Ausdruck dieser Lehrform in richtiger Ausdeutung beibehalten dürfte. Denn noch das Torgische Buch redet von drei Ursachen, welche in den Bekehrten zusammenwirken, ja sogar die Jenenser Theologen auf dem Religionsgespräch zu Altenburg trugen kein Bedenken, in ihrem Sinne jener Lehrform sich anzuschliessen¹⁰⁴). Die Zurückweisung der *tres causae* in der Concordienformel hängt genau mit der oben von uns erwähnten Fassung des *status controversiae* im Unterschied zu jener des Torgischen Buches zusammen, und wenn wir diese als einen wirklichen Fortschritt in der Lehrentwicklung erkennen mussten, so werden wir nicht umhin können, auch hier deren Consequenz beizustimmen. Denn dass in den Bekehrten, insoweit sie dies sind, eine *voluntas liberata* vorhanden sei als cooperirender Factor in der Bethätigung des christlichen Verhaltens, war allseits anerkannt und stand eben darum nicht in Frage¹⁰⁵). Die *voluntas* des Menschen als *tertia causa*

war zu streichen, wo es sich um den Act und Eintritt der *conversio* selbst handelte, als wodurch der beistimmende und cooperirende Wille ja erst gesetzt wird. Aus demselben Grunde werden die Redeweisen: *hominis voluntas in conversione non est otiosa sed agit aliquid; item trahit Deus, sed volentem trahit*, welche in dem Torgischen Buche nur gegen Missdeutung verwahrt, im Uebrigen aber beibehalten worden waren¹⁰⁶), in der Bergischen Formel beseitigt¹⁰⁷).

Da nun letztere auf die Frage, wie der Gott widerstrebende, unfreie, in Sünden todte Mensch zur Bekehrung gelange, zunächst auf die Predigt des göttlichen Wortes verweist, welche derselbe hören solle, auch äusserlich hören und lesen könne¹⁰⁸), so hat man gemeint, das sei eine wunderliche Zumuthung, da ja ein solcher Mensch nicht einmal verstehe, was man mit ihm vorhabe, und hat der Concordienformel vorgeworfen, „es liege bei ihr der letzte Faden, an welchen Heil oder Unheil sich anknüpfe, in der so elenden Freiheit, die der Mensch zu äusserer Bewegung noch besitze“¹⁰⁹). Die Unrichtigkeit des letzteren Einwurfs springt sofort in die Augen, wenn man erwägt, dass die Bekehrung ja nicht die nothwendige Folge der wirklich vollzogenen Anhörung des Wortes ist, somit jener letzte Faden doch noch wo anders liegen muss, als in der Bethätigung der äusserlichen Freiheit, die es möglicher Weise gar nicht zur Bekehrung bringt. Wäre diese Hervorhebung der äusserlichen Freiheit wirklich das

letzte Auskunftsmittel der Concordienformel, um sich vor der Consequenz der absoluten Prädestination zu retten, so müssten wir darauf verzichten. Dagegen wollen wir einstweilen zugeben, dass der natürliche Mensch, wenn an ihn die Aufforderung ergeht, die Predigt des göttlichen Wortes zum Behuf seines Heiles anzuhören, weder fasse noch fassen könne, was es um das göttliche Wort und was es um das Heil sei. Aber ist darum die Forderung so wunderlich, als wenn man Einen, der keine Flügel hätte, aufforderte, zu fliegen? Die Forderung besagt ja nicht mehr und nicht weniger als was der natürliche Mensch thun kann, nämlich hören. Wird dann vermittelt des Hörens ein Funke geistlichen Verständnisses und geistlicher Kraft in ihm entzündet, so geht alsbald die Forderung weiter nach dem Masse der verliehenen Gabe¹¹⁰). Oder sollte es widersinnig sein, den natürlichen Menschen auf das Heil hinzuweisen, dessen er nur durch Anhören des Wortes theilhaftig werden könne, da er doch nicht fasse, was es um dies Heil sei? Wir haben oben darzulegen Veranlassung gehabt, dass und inwiefern der *naturalis homo* das Gefühl des Ungenügens und der Sehnsucht nach Befreiung und Beseligung in sich trage. Sagt man ihm darum vom Heil in Christo, so versteht er dies freilich zunächst nur in dem ihm dermalen noch allein zugänglichen niederen Sinne, kann aber äusserlich das Wort hören, um des darunter vorgestellten Gutes theilhaftig zu werden. Die Athenienser, welche einst

den Paulus auf den Areopag führten, um sich das Evangelium von ihm predigen zu lassen, thaten es, weil das innere Ungenügen sie dazu trieb, „etwas Neues“ hören zu wollen; aber die „Etlichen“, welche in Folge seiner Predigt gläubig wurden, werden hinterher wohl bekannt haben, dass die Befriedigung, welche sie fanden, eine ganz andere war, als die sie suchten. So führt Gott die Menschen seine Wege, indem sie meinen die ihren zu gehen, und setzen wir sofort hinzu, dies thut er kraft der Universalität seines Gnadenwillens bei allen. Man sieht demnach schon auf diesem Puncte, wie die beiden Gebiete der *temporalia* und *spiritualia* nicht so auseinanderliegen, dass nicht Gottes Gnade, indem sie in das eine hineintritt, dessen der natürliche Mensch mächtig ist, damit eben diesem die Möglichkeit gewähren könnte, des anderen mächtig zu werden.

Wir sind nach den gegebenen Auseinandersetzungen in der Lage, zu verstehen, warum die Bergische Formel als die Vorbedingung zur Möglichkeit der Bekehrung zunächst nur das *externis auribus audire aut legere* des göttlichen Wortes von Seiten des natürlichen Menschen hinstellt ¹¹¹), dagegen das „fleissig lesen, betrachten, etlichermassen betrachten“ des Torgischen Buches fast überall streichen zu müssen glaubte ¹¹²). Denn es konnte bei Vesthaltung jener Ausdrücke den Anschein gewinnen, als wäre mit dem fleissigen Hören und Betrachten des Wortes eine Art Bereitung des unwiedergeborenen Menschen zum Empfang des

heiligen Geistes und der Gnade gemeint, etwa analog dem *meritum de congruo*, wie man denn in der That vorher den *carnalis assensus* als die erste Stufe zum Glauben betrachtet hatte¹¹³). Diese Unklarheit würde um so greller hervorgetreten sein, als die Concordienformel in einem andern Falle, wo sich um das wirksame Hören, also um den Anfang der *conversio* selbst handelt, lehrt, man solle nicht zweifeln, sondern gewiss sein, wenn das Wort Gottes nach dem Befehl und Willen Gottes rein und lauter gepredigt und die Menschen mit Fleiss und Ernst zuhören und dasselbige betrachten, dass gewisslich Gott mit seiner Gnade gegenwärtig sei (nicht sein werde) und gebe, wie gemeldet, das der Mensch sonst aus seinen eignen Kräften weder geben noch nehmen kann¹¹⁴). Das *diligenter audire* ist, wie an an einem andern Orte ausdrücklich hervorgehoben wird¹¹⁵), eine Folge der bereits eingetretenen, durch den heiligen Geist vollzogenen Oeffnung der Herzen. Dabei aber wollen wir ausdrücklich bemerkt haben, dass, handelte es sich hier nicht um ein *meditari* und *diligenter audire*, zum Behuf der Conversion, um ein, wie oben der *status controversiae* formulirt wurde, „heilsamliches Verstehen und Annehmen,“ keinerlei Grund vorläge, jene Thätigkeiten an sich dem natürlichen Menschen abzusprechen¹¹⁶).

Wenn die Concordienformel sich den Satz aus der Apologie Melanchthons aneignet, dass wir in den Dingen einen freien Willen haben, welche mit

der Vernunft zu fassen¹¹⁷), so setzt sie damit, wie es scheint, die Unfähigkeit des Wollens in Parallele mit der Unfähigkeit des Begreifens und mithin den Anfang der Vernunft erleuchtung zugleich als Beginn der Willensbefreiung. Und damit stimmt überein, dass sie, wo sie den Hergang der Bekehrung beschreibt, dieselbe mit dem Oeffnen des Verständnisses anheben lässt und auch sonst den *intellectus* der *voluntas* voranstellt¹¹⁸). Es ist darum nicht zufällig, dass das Bekenntniss von der beginnenden Wirksamkeit des heiligen Geistes an mehr als Einer Stelle den Ausdruck *accendere* braucht, und zwar nicht blos hinsichtlich des Glaubens, sondern auch anderer gottgefälliger Tugenden¹¹⁹).

Man sieht wohl, wir stehen hier an einem Gebiete geistlichen Geschehens, rücksichtlich dessen es thöricht wäre, in dem Bekenntniss erschöpfende Aussagen suchen oder die darin enthaltenen als wesentliche Stücke der Confession betrachten zu wollen. Denn es handelt sich hier um eine wesentlich psychologische Frage, auf deren Beantwortung die Theologie allerdings wird einzugehen haben, an deren Lösung aber das Bekenntniss nur negatives Interesse hat. Dieses negative Interesse würde sich z. B. dann kund geben müssen, wenn man in der Weise von Johann Musaeus *intellectus* und *voluntas* in ihrem Verhalten zu dem ihnen nahegebrachten geistlichen Object so auseinander halten wollte, dass einerseits eine *distincta cognitio* des *bonum spirituale*

eintreten könne verbunden mit dem *actus simplicis complacentiae* von Seiten des natürlichen Willens, dabei aber andererseits eben diesem Menschen, eben jener *ratio*, deren die distincte Erkenntniss ist, die erkannten *bona spiritualia* als thöricht und unmöglich erschienen ¹²⁰). Denn abgesehen davon, dass die Complacenz des Willens sich schwerlich mit dem angenommenen Urtheil der Vernunft zusammen bestehend denken liesse, so müsste von Seiten des Bekenntnisses nicht blos dagegen Protest erhoben werden, dass eine ebenmässige Erkenntniss der Heilsgüter dem natürlichen Menschen als solchem möglich sei, sondern auch gegen das Andere, dass unter Voraussetzung jener Erkenntniss nicht zugleich einträte eine entsprechende Befreiung des gefangenen Willens hinsichtlich des erkannten Objekts. Und wenn eine *complacentia* des natürlichen Willens rücksichtlich des *spirituale bonum confuse tantum cognitum*, sofern dies betrachtet wird *sub ratione alicuius boni in communi*, sich mit der Meinung der Concordienformel wohl vertrüge, so doch nicht rücksichtlich des *bonum distincte cognitum*, denn das Verhältniss des natürlichen Menschen zu solch einem Gute dürfte nur als Feindschaft, nicht aber als Beifall, wäre es auch der geringste, gedacht werden ¹²¹).

Nehmen wir, um die Grenzlinien genau zu erkennen, welche das von dem Bekenntniss occupirte Gebiet einschliessen, noch einige weitere Bestimmungen desselben hinzu, welche uns in den Stand setzen

werden, die begonnene Untersuchung fortzuführen. Der allgemeine Satz, dass der Herr den Menschen, welchen er bekehren wolle, ziehe und zwar so, dass aus einem verfinsterten Verstand ein erleuchteter Verstand und aus einem widerspenstigen Willen ein gehorsamer Wille werde ¹²²), enthält in sich noch nichts, wodurch der Unterschied der bekenntnismässigen Doctrin von der römischen und synergistischen klar ersichtlich wäre. Aber indem eben unter diesem Wandel des natürlichen Verstandes und Willens das verstanden wird, was die Schrift nennet ein neues Herz erschaffen ¹²³), indem anderwärts noch ausdrücklich der Flacianische Irrthum beseitigt wird, wonach Gott in der Bekehrung und Wiedergeburt ein neues Herz und neuen Menschen also schaffe, dass des alten Adams Substanz und Wesen und sonderlich die vernünftige Seele ganz vertilget und ein neues Wesen der Seele aus Nichts erschaffen werde ¹²⁴), so ist doch hierbei wohl im Sinne zu behalten, dass es nicht der identische Verstand und Wille etwa als vorher verdunkelter nun erleuchteter, vorher gebundener nun befreiter ist, womit der Mensch das Jawort zu dem Gnadenzuge Gottes spricht und in dem Stande der Bekehrung verharret, sondern dass es *novae spirituales vires ac facultates* sind, welche Gott in dem Menschen wirken und hervorbringen muss, damit er mit diesen die *bona spiritualia* ergreife ¹²⁵). Denn es steht ja nicht so, dass nach der Bekehrung die natürlichen Kräfte es wären, welche gebessert, gereinigt,

befreit u. drgl., die Cooperation auch nur neben der vom Geiste verliehenen vollzögen¹²⁶⁾, sondern es sind dies in alle Wege und bis ans Ende hin die von Gott neuerdings gesetzten und gewirkten Kräfte des Wissens und des Wollens zumal, während dem der alte Mensch mit seiner *ratio* und *voluntas* nicht Subject der Hingabe an Gott, sondern Object der Reinigung und Heiligung ist¹²⁷⁾.

Man hat nun gegnerischer Seits hieraus schliessen wollen, es werde durch diese Lehre die Identität des Bewusstseins aufgehoben und es sei gar nicht abzu- sehen, wie der Wiedergeborene, der Neugeschaffene sich als dasselbe Subject solle erkennen können¹²⁸⁾, ja man hat weiter geschlossen, im Sinne der Reformatoren glaube Gott in den Menschen, der Mensch aber sei es, der da zage. Um die Verkehrtheit der letzteren Unterstellung zu begreifen, hätte man freilich nur darauf zu achten brauchen, dass das Bekenntniss sammt den Reformatoren zu unterscheiden wissen zwischen Gott dem heiligen Geist und den von ihm gewirkten *spirituales vires*, deren selbstbewusster geistgeschaffener Complex eben das Ich des neuen Menschen bildet. Auch damit hat es keine Noth, dass kraft dieses neuen Ich die Identität des Bewusstseins sollte verletzt werden; denn der Bekehrte trägt einerseits jenes Ich in sich als das alleinherrschende, den innersten Lebensgrund seines Wesens, das *πρῶτον κινῶν κινούμενον* desselben bildendē, andererseits ist er sich dessen, was vor seiner Bekehrung dies letzte

Motiv seines Wollens und Thuns ausmachte, seines adamischen Ich, als Complexes der natürlichen Kräfte, wohl bewusst, denn eben dies weiss er, der Neuge-wordene, kraft dieses Werdens seiner früheren Stellung entsetzt und aus dem Centrum seines Wesens aber noch nicht aus diesem selbst hinausgetrieben. Der Bekehrte erkennt sich um so mehr als denselben, als er nun erst dieses adamische Ich im Lichte des neugeschenkten, mithin sich selbst zu verstehen im im Stande ist und erkennt, dass jenes Ungenügen des natürlichen Menschen (in dem Sinne, wie wir oben davon redeten) jetzt erst und zwar gerade in dem seine Befriedigung gefunden hat, wogegen das adamische Ich feindselig ankämpfte. „Der übrige natürliche Mensch“ wird darum allerdings für das Reich Gottes thätig, nämlich in dem Masse als es dem neuen Ich gelingt, die an den natürlichen Kräften hangende Sünde von jenen selbst zu scheiden, die Sünde auszutilgen und die natürlichen Kräfte in seinen Dienst und Gehorsam zu nehmen¹²⁹).

Man wolle nur das Ich des Menschen in seiner bewussten Selbstbestimmung nicht verwechseln mit den Potenzen des Erkennens und Wollens, aus deren So- oder Anderssein, Richtung auf ein bestimmtes Object, sittlicher Gestaltung u. dergl. die geschlossene Einheit des selbstbewussten und bestimmenden Ich hervorgeht. Die Potenz des Wollens und Erkennens ist, wie wir wissen, dem natürlichen Menschen geblieben, und wir fanden in der geringeren oder schwä-

cheren Energie derselben abgesehen noch von dem Objecte, dem sie gilt, eine von den Verschiedenheiten im *status naturalis*, welche für die Stellung und Wirksamkeit des Bekehrten im Reiche Gottes allerdings nicht ohne Bedeutung ist. Darum bleibt der Mensch vor und nach der Bekehrung mit sich identisch, insofern ihm vor- und nachher *intellectus* und *voluntas* eignet, aber sein Ich, der Punct, in dem sein Wesen mit all seinen Kräften gravitirt, kann sich wandeln, und der Umschlag der Gravitation in der Creatur zu jener in Gott ist eben die Bekehrung. Man wird mithin sagen müssen, die von Gott dem heiligen Geiste verliehenen Kräfte treten mit der vorhandenen Potenz des Erkennens und Wollens in eine solche Verbindung, wornach der Mensch als erkennender und wollender befähigt wird, den Gravitationspunkt seines Wesens in die ihm mitgetheilten, bewusst gewordenen Heilsgedanken Gottes fallen zu lassen: das was Gottes ist zu erkennen und zu wollen mit den von Gott verliehenen neuen Kräften seines, des Menschen, Erkennens und Wollens. So vermag der Mensch auf Grund der an ihn ergangenen Berufung wohl der Gnade zu cooperiren und für diese sich persönlich zu entscheiden *ex se ipso*, so dass er selbst der wirkende dabei ist und kein Anderer, aber doch nicht *tamquam ex semet ipso*, als hätte er dieses Selbstwirken aus und durch sich selbst ¹³⁰).

Es steht demnach allerdings so, wie es die Concor-
dienformel beschreibt, dass zunächst ein Funke geist-

lichen Verständnisses in den *intellectus* des Menschen hineingeworfen und damit zugleich der *voluntas* eine Bewegung mitgetheilt wird, wodurch sie befähigt wird, in jenem Heilsgedanken Position zu nehmen und trotz des Widerspruches des alten an den Objecten der Creatur, an der Sünde hangenden Wesens in ihn den Schwerpunkt des Ichs zu verlegen. Nur möchten wir jene abstracte Scheidung von *intellectus* und *voluntas* nicht in dieser Form vestgehalten wissen, sondern zur weiteren Verständigung darauf hinweisen, dass die in dem Menschen durch die Gnadenmittel entzündete Vorstellung von dem Heilsgut in sich selbst eine willenzeugende Kraft hat und von dem ersten Seufzer der Sehnsucht bis zur vollen Energie der Anziehung und Hingabe ebenso anwachsen und sich verdichten kann, wie die Vorstellung des ausser Gott liegenden Gutes zur sündigen Lust und Knechtung des Willens sich steigert ¹³¹). Darum war es vollkommen richtig, wenn die ältere Dogmatik sich zu der doppelten Consequenz genöthigt sah, einmal die Conversion als allmählich sich vollziehend zu denken, so dass man eine Anzahl Grade oder Stufen in derselben zu unterscheiden habe, andererseits die ersten *motus* der Bekehrung als unwillkürlich und unausweichlich zu fassen ¹³²).

Wenn daher die Concordienformel auf den grossen Unterschied verweist, der zwischen den getauften und den ungetauften Menschen Statt finde, indem die ersteren als wahrhaftig wiedergeboren *arbitrium*

liberatum haben und somit das Wort nicht allein hören, sondern auch demselben, wiewohl in grosser Schwachheit, Beifall thun und es annehmen können¹³³), so benennt sie damit nur den gewöhnlichen Weg, auf welchem innerhalb der Christengemeinde der vom Fleische geborne, natürliche Mensch in die Möglichkeit versetzt wird, für das geschenkte Heil in persönlicher Freiheit sich zu bestimmen, und der Satz hat überall und durchweg seine Giltigkeit, dass, wo immer der natürliche Mensch hinübergeführt wird in den Stand der Bekehrung, dies geschehe auf Grund des ihm vermittelt des Wortes oder der Taufe zuvor verliehenen *arbitrium liberatum*. Eine magische Gotteswirkung, wie man gemeint hat¹³⁴), ist dies ebenso wenig, als die mancherlei unwillkürlichen und unabweichlichen, vielfach unverstandenen und doch wirksamen Eindrücke, welche zumal im Kindesalter auch sonst den Geist des Menschen bestimmen, nur dass der Natur der Sache nach jenes *accendere* einer *scintillula* von Heilsgedanken und entsprechenden Motiven nicht auf gleichem Niveau mit den anderen menschlichen Influenzen liegt. Aber es genügt, um die Parallele vestzuhalten, die *capacitas passiva* in Erinnerung zu bringen, wornach der natürliche Mensch befähigt ist, leidentliches Object der göttlichen Gnadenwirkung in der Weise zu sein, dass der übernatürliche Eindruck in ihm es vermag, natürlich, d. i. selbsteigner, persönlicher Besitz zu werden. Es ist ein Irrthum und ein Missverständniss,

wenn man fürchtet, die Aussage des *arbitrium liberatum* von jedwedem Berufenen komme in Collision mit dem von der Concordienformel verworfenen Satze, *quod spiritus sanctus detur ipsi repugnantibus*¹³⁵).

Die Concordienformel selbst trägt an diesem Missverständniss keine Schuld. Denn einmal verwirft sie jene Flacianischen Redeweisen nicht schlechthin, sondern nur, wenn sie *citra declarationem* gebraucht werden, sodann aber führt sie selbst aus, es gebe zwei Arten von Repugnanz, wovon die eine sowohl bei wie nach der Bekehrung fort dauere, und nur die andere mit der eintretenden und vollzogenen Bekehrung sich nicht vertrage¹³⁶). Jene zweite nämlich ist es, an deren Dasein oder Nichtsein nach der von Gott geschenkten Möglichkeit, mittelst der verliehenen geistlichen Einsicht und Kraft die Seligkeit zu ergreifen und zu bewahren, der „letzte Faden hängt, an welchen Heil oder Unheil sich anknüpft¹³⁷).“ Von dieser Repugnanz ist folglich zu deuten, was die Concordienformel von denen lehrt, welche des heiligen Geistes Werkzeug verachten und somit selbst daran Schuld sind, wenn sie der h. Geist in der Finsterniss des Unglaubens stecken und verderben lässet¹³⁸). Mitten hinein in die Repugnanz des natürlichen Menschen fällt der Lichtstrahl der göttlichen Gnade, in sich tragend das göttliche Leben und Leben schaffend, er tilgt den natürlichen Widerstand nicht aus — denn dies wäre die magische Wirkung, wie sie die römische Kirche von dem Sacrament der Taufe lehrt — son-

dern setzt einen neuen Anfang der Erkenntniss und des Lebens neben dem alten, einen Anfang, welcher die Möglichkeit gewährt, letzteres zu paralysiren; und man sieht wohl, dass es um die Repugnanz auf Grund und zufolge der von Gott verliehenen Selbstentscheidung, um diesen Missbrauch einer göttlichen Gnadengabe, etwas ganz Anderes sein muss als um den fortwauernden Widerspruch der adamischen Natur. In diesem Sinne werden wir somit allerdings sagen müssen, das Bekenntniss setze, wo es sich um den ersten Anfang der Herumwendung des Menschen von der Finsterniss dieser Welt zu Gott handelt, den menschlichen Factor gleich Null, und dies ist die Meinung der Aussage, es verhalte sich der Mensch zu seiner Bekehrung *pure passive* ¹³⁹), einer Aussage, welche, wie wir nun nicht besonders nachzuweisen haben, sich wohl verträgt mit der doppelten andern, dass der heilige Geist nicht gegeben werde denen, welche ihm widerstehen, und doch der Widerstand des natürlichen Wesens auch in und nach der Bekehrung sich fortsetze.

Sagt man, es stehe in der Macht des natürlichen Menschen, ob er die Reaction des Gewissens — welche seine Empfänglichkeit für die Erlösung im Unterschiede von den rettungslos abgefallenen, in die grundlose Tiefe des Bösen versunkenen Wesen bedinge — in sich unterdrücken oder ob er auf sie achten wolle, so dass nun die Oeffnung des Herzens für das Wirken Gottes in ihm von dieser That des

natürlichen Menschen abhängen, ¹⁴⁰), so durchbricht diese Aussage nicht blos die Grundanschauung der Concordienformel, welche von vorneherein in Abrede stellt, dass der Mensch *viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex se ipso tanquam ex se ipso)* könne ¹⁴¹), sondern zerstört eben damit auch den wesentlichsten ethischen Ertrag der gesamten Reformation, als welcher darin besteht, dass der Mensch Behufs seines Heils schlechthin nicht auf die eigne Kraft, sondern lediglich und allein auf Gottes That und Gnade seine Zuversicht zu setzen habe ¹⁴²). Dagegen werden wir auf die Frage, auf welchen Punct der geistig-sittlichen Natur des *homo naturalis* die Wirkung der *gratia praeveniens* sich erstrecke, allerdings auf jene auch in dem natürlichen Menschen, wie wir oben gezeigt haben, vorhandene Sehnsucht nach einer Art von Erlösung, auf den auch ihm sich findenden Kampf zwischen dem mittelst des Gewissens erkannten Gesetz und den widerstreitenden Begierden hinweisen müssen ¹⁴³), und es bleibt dabei der Trost der Concordienformel, wornach die, welche ein kleines Fünkchen oder Sehnen nach Gottes Gnade und der ewigen Seligkeit in ihren Herzen fühlen und empfinden, wissen sollen, dass Gott diesen Anfang der wahren Gottseligkeit in ihren Herzen angezündet hat und wolle sie in der grossen Schwachheit ferner stärken, um bis ans Ende im wahren Glauben zu beharren, völlig gewahrt und ungeschädigt ¹⁴⁴). Kraft

der göttlichen Gnadenwirkung bricht inmitten jenes natürlichen Zwiespaltes und Sehns der Heilsgedanke hervor und bringt, indem er mittelst der Offenbarung des Heilsgutes den natürlichen Menschen in seiner Totalität richtet, zugleich aber einen Anfang gottgezeugten Lebens und entsprechender Willensthätigkeit in ihm setzt, einen neuen Zwiespalt zu Wege, in welchen der frühere, dessen Wesen nur ein Analogon zu dem jetzigen war, sich auflöst.

Erst jetzt, nachdem wir dem geheimnissvollen Verlaufe der in dem Herzen des Menschen geschehenden Umwandlung zu folgen versucht haben, wird es möglich sein zu übersehen, dass das Bekenntniss, indem es dem natürlichen Menschen jedwede Freiheit in geistlichen Dingen abspricht, gleichwohl ihm jene andere belässt, welche unabtrennbar seinem Wesen als solchem eignet. Weder auf natürlichem Gebiete noch auf spirituellem findet ein Zwang (*coactio*) Statt, durch welchen der Mensch anders denn als wollend, somit frei, zu diesem oder zu jenem sich bestimmte¹⁴⁵). Erinnern wir uns nur zuvörderst daran, in welchem Sinne wir von dem gesammten Thun des natürlichen Menschen auszusagen hatten, dass es Sünde sei. Wenn dessen erkennend-wollende Thätigkeit ausser Stande ist, das Heilsobject zu fassen und sich von ihm bestimmen zu lassen, wenn die Ziele, welche der *intellectus* erkennt und die *voluntas* sich setzt, mögen sie immerhin selbst geistige oder auch religiöse sein, nicht geeignet sind,

ihn aus den Banden des Fleisches zu befreien, so liegt am Tage, dass die völlige Unmöglichkeit des Heils sich theilhaftig zu machen, mithin irgend etwas Gutes im christlich-ethischen Sinne zu vollbringen, oder anders ausgedrückt, die Nothwendigkeit (*necessitas*) des Sündigens in keinem Wege der Selbstbestimmung des Willens präjudicirt, als welcher sich nach eigener Wahl und ungezwungen jenen ausserhalb der *spiritualia* gelegenen Objecten hingiebt und sich folglich selbst durch sich selbst in den Dienst der Sünde knechtet ¹⁴⁶). Nur könnte man fragen, wie man nach den gegebenen Voraussetzungen noch von dem Menschen behaupten könne, dass er nicht bloß zum Guten unfähig, sondern auch Gottes Willen, den er doch nicht versteht, widerspenstig und feind sei ¹⁴⁷). Es würde nicht hinreichen, darauf zu erwidern, dass das Wesen jener Untauglichkeit oder des Hingegebenseins an die sündige Lust in sich selbst nichts Anderes sei als Auflehnung und Empörung gegen den lebendigen Gott und somit die Annahme des Ersteren sofort das Zugeständniss des Zweiten involvire; denn damit bliebe doch immer noch unerledigt, in welchem Sinne das *pro insita sua rebelliet contumaci natura Deo et voluntati eius hostiliter repugnare* ¹⁴⁸) rücksichtlich der bewussten oder unbewussten Stellung des Menschen zu Gott zu fassen sei. Wir glauben aber die Meinung der Concordienformel zu treffen, wenn wir auf Grund der vorhandenen Prämissen zunächst den Erfahrungssatz con-

statiren, dass der natürliche Mensch allerdings gegen Gott und seinen Heilswillen sich auflehnt und ankämpft, aber nicht anders als indem er den Willen dieses Gottes missversteht und über dessen Wesen sich täuscht. Denn verstünde er ihn recht, so würde von Seiten des offenbar gewordenen Objectes gleichzeitig ein Act des Willens in ihm ermöglicht und gesetzt werden, vermöge dessen er jenem Widerstande Einhalt zu thun vermöchte. Denn es ist eine That-
sache, dass der Mensch, wenn er aus dem natürlichen Zustande in den geistlichen übergegangen ist, das deutliche Bewusstsein davon in sich trägt, sein früheres Ankämpfen gegen das, was er jetzt als heilsam und heilskräftig erkennt, sei verbunden gewesen mit einem Nichtverständniss eben dieses Gutes, mit einer karikirten Gestalt desselben, in welcher es ihm durch Schuld seines Verstandes als inadäquaten Mediums der Abspiegelung sich darstellte ¹⁴⁹). Die Karikierung aber bestand wesentlich darin, dass jene *voluntas Dei*, wie sie ihm erschien, einmal sich selbst gleich war, indem sie den vorhandenen Zustand des natürlichen Menschen richtete, andererseits dadurch verschoben und verzerrt, dass weder der persönliche, lebendige Hintergrund dieses Willens noch das Gut, welches er statt der von ihm verurtheilten bisherigen Objecte des menschlichen Strebens darzubieten hätte, in seiner Wahrheit sich kundgab und erkannt ward ¹⁵⁰). Denn es ist nicht zu läugnen, dass in dem Widerspruch des göttlichen Willens gegen die vermeintliche

Rechtbeschaffenheit und gegen die herrschende Tendenz des natürlichen Menschen dessen Feindschaft und Ankämpfung ihren hauptsächlichsten Anlass findet, und bezeichnend ist es, wie das Urtheil der Welt durch nichts mehr „empört“ und „indignirt“ werden kann als durch das „Richten.“

Das Verhältniss aber der menschlich-essentiellen Freiheit zur Nothwendigkeit des Geschehens bei dem Bekehrterwerden und dem Bekehrten gestattet der Natur der Sache nach keine völlige Parallele mit jenem im Stadium des unbekehrten Zustandes. Gewiss ist nur zunächst dieses, wie Augustin in seiner präzisen Weise es bezeichnet¹⁵¹), dass wir wollen, wenn wir wollen, aber jener macht, dass wir wollen, von dem geschrieben steht, Gott ists, der in uns wirkt das Wollen; gewiss ist, dass wir wirken, wenn wir wirken, aber jener wirkt, dass wir wirken, indem er dem Willen die wirksamsten Kräfte darreicht, der gesagt hat, ich will wirken, dass ihr wirkt. Die Wahlfreiheit, welche dem natürlichen Menschen innerhalb der niederen seiner *ratio* unterworfenen Sphäre zusteht, kehrt hier, nachdem die höhere der *spiritualia* ihr zugänglich geworden ist, allerdings wieder — und darin liegt die Parallele — so aber dass eben damit der specifische Unterschied des jetzigen von dem früheren Zustande gesetzt ist. Wirkt Gott das Wollen in dem zu Bekehrenden so, dass dessen selbst-eigenes Wollen daraus resultirt, so ist das Resultat nicht dieses, dass nun der geistliche Mensch mit der-

selben Nothwendigkeit an das Gebiet der *spiritualia*, wäre es auch nur *qua talis*, gebunden wäre, wie vorher der natürliche an jenes der *temporalia*, sondern die gegebene Freiheit ist hier beides zugleich, Fähigkeit in dem gottgewirkten selbsteigenen Wesen zu beharren und Möglichkeit des Abfalls¹⁵²⁾. Die Einheit der Freiheit des Beharrens mit dessen Nothwendigkeit, d. i. die Unmöglichkeit des Abfalls liegt nicht am Anfange, sondern am Ende, ja vielmehr in der Vollendung des Christenlebens.

Wir sind bei allem diesen von der lutherischen Grundvoraussetzung ausgegangen, dass es die Gnadenmittel und nur diese, also insbesondere das Medium des göttlichen Wortes sei, wodurch der wirksame Gnadenzug an den *homo naturalis* ergehe, und dass der Gnadenzug kraft der Universalität der Gnade allenthalben und allenthalben gleich wirksam ergehe. Wir glauben uns das Recht dieser Annahme schon durch den früher gegebenen historischen Nachweis erworben zu haben, wie mit der Hervorhebung der Objectivität der Gnadenmittel in der lutherischen Kirche unter Beibehaltung der Lehre von der Unfreiheit des Willens die anfängliche Prädestinationsdoctrin zurückgedrängt ward, und es erübrigt daher an diesem Orte nur die Verwahrung gegen Missdeutungen, denen einzelne Stellen des Bekenntnisses neuerdings ausgesetzt worden sind.

In einem späteren Artikel der Concordienformel¹⁵³⁾ wird darauf hingewiesen, die geringe Zahl

der Auserwählten gegenüber der Vielheit der Berufenen könne um so weniger in einer Differenz der Berufung ihren Grund haben, als man in diesem Falle einen Selbstwiderspruch in Gott, „der doch die ewige Wahrheit ist,“ anzunehmen genöthigt wäre. Schon hieraus ergibt sich die Unmöglichkeit, dass die dort weiterhin gelehrte Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes bei oder mit dem gepredigten, gehörten, betrachteten Wort¹⁵⁴) ein begleitendes Verhältniss jener zu diesem in dem Sinne aussagen könne, wodurch die Ausschliesslichkeit der Vermittelung durch das Wort und die Gleichmässigkeit der Berufung durch eben dasselbe benachtheiligt würde¹⁵⁵). Und die früheren Bekenntnisse, indem sie nachdrücklich geltend machen, dass es Gabe des heiligen Geistes sei, wenn wir des Vaters heiligem Wort durch seine Gnade glauben und göttlich leben¹⁵⁶), oder dass der heilige Geist das Wort Gottes predigen lassen und im Herzen erwecken müsse, sonst sei es verloren¹⁵⁷), sprechen nur aus, was sich für den evangelischen Christen von selbst versteht, es sei Gnadenwirkung Gottes und nicht der Menschen Verdienst, wo immer Glaube und göttliches Leben durch die Predigt des Wortes hervorgebracht werde. Jede weitere Folgerung, welche über das auch hier betonte *per verbum* hinausginge¹⁵⁸), ist Willkür¹⁵⁹).

Aehnlich werden wir zu urtheilen haben über diejenigen Stellen unsers Artikels, in denen angeblich neben der sonst behaupteten Immanenz der Wirk-

samkeit des heiligen Geistes im Wort noch eine anderweite, immerhin auf das verkündigte und vernommene Wort wesentlich und unabtrennbar sich beziehende Wirksamkeit desselben gelehrt sein soll¹⁶⁰). Versetzen wir uns vorerst in den Zusammenhang der symbolischen Erörterung! Denen sowohl, welche in enthusiastischer Weise warten wollen, bis ihnen Gott vom Himmel ohne Mittel seine Gaben eingiesse, so dass sie bei sich selbst die eingetretene Bekehrung fühlen und merken können, als auch jenen Anderen, welche in schwere Gedanken und Zweifel fallen, ob Gott sie erwählt habe und solche seine Gaben durch den heiligen Geist in ihnen wirken wolle, weil sie keinen starken Glauben und Gehorsam, sondern eitel Schwachheit, Angst und Elend empfinden, hält die Concordienformel, anhebend von dem auf Alle ohne Unterschied bezüglichen Heilswillen Gottes, entgegen, dass durch das Mittel des Wortes und Sacramentes jener Heilswille an den Menschen sich realisire. Wer nun überall selig werden wolle, müsse diese Predigt des göttlichen Wortes hören; denn bei, mit und durch dieselbe und deren Gehör als des heiligen Geistes Werkzeug wolle derselbe kräftig in den Menschen wirken und sie zu Gott bekehren. — Es ist klar, wenn irgend eine Aussage ihrer Form und ihrer Tendenz nach die schlechthinige Gebundenheit des heiligen Geistes an die Gnadenmittel bei dem Werke der Bekehrung, die unbedingte und ausschliessliche Vermittelung desselben durch die Gnadenmittel bezeugt,

so ist es diese. Und wenn irgendwo die Gleichartigkeit der Geisteswirkung, bedingt durch den auf alle Menschen gleichartig sich erstreckenden Heilsrathschluss, postulirt wird, so ist es abermals an diesem Orte. Aber weit entfernt, dass hiermit die angefangene Erörterung an ihr Ende gekommen wäre, kann nun erst jener doppelten Menschenklasse, um derer willen sie begonnen ward, die rechte Weisung ertheilt werden. Weder ist zu warten, bis Gott ohne Mittel seine Gaben eingiesse, denn nur durch das Wort will er die Bekehrung wirken, noch ist zu zweifeln, ob Gott durch seinen Geist solche Gaben wirken wolle, denn mittelst des Wortes wird das nach Gottes universalem Gnadenwillen Allen bestimmte Heilsgut verliehen. Dies Wort aber, so setzt sich nun der Gedanke mit Nothwendigkeit fort, kann selbst der natürliche Mensch (*etiam nondum ad Deum conversus*) äusserlich hören und lesen. So fällt mithin für jene beiden jeder Grund und jede Entschuldigung, sei es des Wartens sei es des Zweifels, hinweg. Gewiss ist, dass sie das Wort hören können, und nicht minder gewiss, dass Gott durch das Wort auf sie wirken und ihre Herzen bekehren wolle ¹⁶¹). Nur mögen sie sich — und wer sieht nicht, wie sehr diese Bemerkung hier am Platze ist — vor dem Irrthum hüten, als sei es darum das menschliche Laufen und Wollen (*currere et velle*), wodurch das Heil könne beschafft werden, oder als sei die Gewissheit, dass Gott mit seiner Gnade gegenwärtig sei, auf des eignen Herzens Empfindung

und Urtheil gegründet. Nicht die menschlichen Thätigkeiten, welche bei dem Werke der Bekehrung durch das Wort allerdings vorhanden sein müssen, seien es die des Predigers oder jene des Hörers, vermögen, insoweit sie menschlicher Art sind, die Bekehrung zu wirken, sondern allein die zu jenen hinzutretende ¹⁶²) Kraft des heiligen Geistes; und nicht das menschliche Gefühl gibt die Gewähr für die wirkliche Präsenz und Gnadenarbeit des heiligen Geistes in unsern Herzen, sondern allein die unfehlbare göttliche Verheissung ¹⁶³). Dass hiemit ein anderes, begleitendes, Verhältniss des heiligen Geistes zum Worte gemeint und bezeichnet sei als das sonst allenthalben vestgehaltene der Vermittelung, entbehrt, wie man sieht, jeder Begründung.

Schlüsslich wollen wir nur andeuten, wie wenig mit all diesen Bestimmungen die Concordienformel darauf aus ist, die bei jener Frage theologisch in Betracht kommenden Momente zu erschöpfen. Zwar steht es mit jenen Aussagen nicht so, wie Spener meinte, als er der Rahtmann'schen Häresie bezichtigt ward, dass wesentlich nur diese Sätze seien: „die heilige Schrift ist das wahre und unfehlbare Wort Gottes; das Wort Gottes in der heiligen Schrift ist ein kräftiges Mittel, durch welches uns Gott heiligt und bekehrt ¹⁶⁴).“ Diese Abschwächung des Bekenntnissesinhaltes widerlegt sich durch unsre obige Darstellung von selbst. Aber allerdings war die bei dem Rahtmann'schen Streite selbst hervorgetretene Differenz

darüber, ob das Wort Gottes schon vor und ausser dem Gebrauche eine innere göttliche Kraft *actu primo* in sich habe, eine Frage, die von den kursächsischen Theologen nebst andern bejaht, von den Rostockischen verneint ward ¹⁶⁵), keineswegs eine die Bekenntniss-einheit irgend an sich alterirende. Nur wenn man mit Rahtmann sagen wollte, „es gehe die Erleuchtung durch das ewige Wort und durch den heiligen Geist immer der Wirkung der heiligen Schrift voran“ ¹⁶⁶), so wäre dies ein offener Verstoss gegen die Thesis der Concordienformel.

Dagegen war es der rechte glaubensanaloge Weg dogmatischen Fortschrittes, wenn die Jenenser Theologen behaupteten, „es handle sich hier nicht von einem solchen Verstande der heiligen Schrift, da ein Licht im Herzen aufgegangen und ein Fünkeln des Glaubens angezündet ist, sondern davon, ob bei den in der Kirche Geborenen und Erzogenen, welche in der Taufe den Geist der Wiedergeburt und Erneuerung empfangen haben, in der Ordnung der Ursachen das Licht der Gnaden des heiligen Geistes eher sei als die seliglich erkannte Schrift ¹⁶⁷). Denn wie es unrichtig ist, das äussere Wort unkräftig zu nennen, weil es *actu secundo* in den Ungläubigen öfters unkräftig ist, während es doch *actu primo* immer die Kraft Gottes selig zu machen bleibt ¹⁶⁸), so wird man, den Gedanken verallgemeinernd, überhaupt es für verfehlt halten müssen, die Wirksamkeit des Wortes da, wo das Object desselben nicht mehr der

homo mere naturalis ist, also eben *actu secundo*, überhaupt als eine gleichartige anzusehen, weil jede weitere Einwirkung des Gnadenmittel je nach der Art der früheren Aufnahme und sittlichen Verwendung sich verschieden modificirt. Demnach ergibt sich für die theologische Behandlung der Frage die Forderung, mit der aus dem universalen Gnadenwillen Gottes resultirenden Identität der Gnadenwirkung auf allen Punkten die Differenz ihrer Objecte zu parallelisiren, indem erst hierdurch die erfahrungsmässige Ungleichheit jener Wirkung mit der *a priori* gesetzten Gleichheit derselben widerspruchslos sich zusammenfindet.

Historischer Nachweis.

¹⁾ So z. B. Möhler, Symbolik, 6. Aufl. S. 109. —

²⁾ Pfaff a. a. O. S. 483. Semler, Abdruck des Torgischen Buchs S. 43. Vgl. Heppe, der Text der Berg. Concordienformel S. 37. Balthasar, Historie des Torgischen Buchs 3. St., S. 40. Es war dies im Ganzen die Melanchthonische: Vocantur autem liberum arbitrium mens et voluntas coniunctae, wovon die andere mit aut eingeführte wesentlich abweicht: aut vocatur liberum arbitrium facultas voluntatis ad eligendum ac expendendum ea, quae monstrata sunt et ad reiiciendum eadem: Loci Corp. Ref. XXI, 653. S. die ausführlichen dogmenhistorischen Erörterungen bei Chemnitz Loci I. 179 ff. — ³⁾ z. B. Joh. Gerhard Loci V, 87 (Cotta): Libertas assignatur arbitrio primum habito respectu ad modum agendi, quia talis est, ut voluntas, quatenus talis, libere agat, hoc est, non cogatur aut violenter rapiatur 96: haec libertas cum sit naturalis atque essentialis a Deo indita voluntati proprietates, per lapsum non est amissa. Substantia hominis non perit, ergo nec anima rationalis, ergo nec voluntas, ergo nec libertas voluntatis essentialis. Daher unterschied man liberum arbitrium materialiter acceptum: est ipsa voluntas cum intellectu coniuncta, quae quia ad hominis essentiam pertinet, extra dubium etiam inest homini post lapsum, antequam regeneretur, de quo Aug. Conf. addictis theologis nulla intercessit controversia; und liber. arb. formaliter acceptum: praeter facultatem, quae libera denominatur, involvit etiam vires agendi et non agendi, vel agendi hoc et agendi illud. Atque sic hoc loco sumitur liberum

arbitrium, quia a viribus, quibus agere et non agere, agere hoc et agere illud potest, id formaliter habet, quod liberum sit (Joh. Musaeus, praelect. in Epit. F. C. p. 93). — ⁴) Vgl. die bekannten im Tridentinum (Sess. VI. can. V.) namentlich verdamnten Ausdrücke Luthers, in der Schrift de servo arbitrio, es sei der freie Wille inanis vocula, cuius res amissa sit. Amissam libertatem mea grammatica vocat nullam libertatem. Tribuere autem libertatis titulum ei, quod nullam habet libertatem, est tribuere inane vocabulum — inane nomen, Opp. lat. Jen. III, 189 b., „ein blos Odem, ein blos Wort, bloße Syllaben und Buchstaben, da noch Macht noch Kraft noch Saft hinter ist, und heißt freier Wille, mehr wird nichts draus“ (Altenb. Ausgabe T. III. 203). Vgl. Luthers Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdamnt worden 1520, Erl. Ausgabe 24, 143: Der frei Will nach dem Fall Adae, oder nach der gethanen Sünd ist ein eiteler Name; u. v. a. St. Melanchthon: tollit doctrina evangelii liberum arbitrium Corp. Ref. XXI. 277 (Loc. vom J. 1533). — ⁵) S. 588, 2. — ⁶) Man sehe darüber das Urtheil von Chemnitz in den Locis I. 179: Primum autem et praecipuum in hoc loco est, ut recte constituatur status, ne peregrinae quaestiones nihil ad hunc locum pertinentes admisceantur. Quando enim hoc fit, propria et genuina sententia alienis disputationibus ita obruitur, ut vix animadverti possit Et multum corruptelarum debemus huic confusione, quod ea, quae aliquo modo cognata sunt, non diligenter fuerunt distincta et inter suas metas conclusa. — ⁷) A. a. O. S. 45. — ⁸) S. 74. — ⁹) Colloquium zu Altenburgk in Meissen, Jena 1569 fol. 489 b. — ¹⁰) Pfaff a. a. O. 484. Semler S. 44. Vgl. Heppe a. a. O. S. 37. — ¹¹) Balthasar, His-

torie des Torg. Buchs, 3. St. S. 47. Auch die Anhaltischen, Nürnberger und Rostockischen Theologen waren mit der Formulirung des status controversiae nicht einverstanden, Balthasar a. a. O. Hutter, Conc. conc. S. 510. — ¹²) Die protestantischen Centraldogmen von Alex. Schweizer, Zürich 1854 — 56, 2 Bde. — ¹³) Melancthon's Loci (2. Periode) in dem Abschnitt de viribus humanis s. de libero arbitrio C. R. XXI, 275: Ideo cum de libero arbitrio quaeritur, non sunt infartienda disputationes de necessitate nec ideo tollendum est liberum arbitrium, quia videantur omnia necessario fieri eo, quod deus determinet omnia contingentia. Hic quaerendum est, qualis sit hominis natura, et quaeritur non de omnibus contingentibus, sed de uno tantum genere, scilicet de hominis obedientia erga legem Dei, non quaeritur, quomodo Deus omnia contingentia in universa natura indifferentia bona, mala determinet. Cinglius ita tantum tollebat liberum arbitrium, quia omnia fiant deo decernente et praedestinante. Sed haec ratio nihil ad hunc locum pertinebat. Ganz übereinstimmend hiermit Chemnitz, Loci I. 179: Seiungendae sunt ab hoc loco disputationes de contingentia, de praescientia, de praedestinatione, de arcano consilio Dei gubernantis omnia. Hic enim est status, quales sint vires humanae post lapsum in efficienda obedientia legis. — ¹⁴) Die Beweisstellen hernach. — ¹⁵) Man sehe Zwingli de providentia Dei vom J. 1530, in opp. v. Schuler und Schultess IV, 79 ff. p. 85. Immutabilem autem diximus administrationem ac dispositionem hanc ob causam, ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam et summi numinis sapientiam certiolem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit, qui deinde imprudentem cogeret aut retra-

ctare aut mutare consilium. Ebendasselbst hebt Zwingli den Unterschied zwischen ungeschaffener und geschaffener Kraft fast durchweg auf: *Omnis enim virtus aut creata est aut increata. Si increata, deus et numen est; si creata, eam ab illo numine creatam esse oportet. Quae tamen creata dicitur, quum omnis virtus numinis virtus sit: nec enim quicquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud ipsum sit — creata, inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subiecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur.* Besonders Cap. III. mit der Ueberschrift *causas secundas iniuria causas vocari*, worin Sätze Spinozistischer Art S. 89: *Quum autem infinitum, quod res est, ideo dicatur, quod essentia et existentia infinitum sit, iam constat extra infinitum hoc esse nullum esse posse . . . Quum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est praeter hoc nihil esse.* Dies infinitum ist nun eben Gott. Man vgl. Spinoza *Eth.* (ed. Riedel vol. II. p. 14): *praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia; und zwar aus demselben Grunde, weil substantia (= Deus) absolute infinita et indivisibilis.* (Selbstverständlich soll mit diesem Vergleich nicht gesagt sein, dass Zwingli seinem Glauben nach pantheistisch gesinnt gewesen.) Von Calvin ist es kaum nöthig, Einzelnes zum Erweise des obigen Satzes hervorzuheben; man vgl. *Institut. lib. II. Cap. 2 — 5*, ed. 1559 fol. 45 b ff. Darunter Sätze wie dieser fol. 57 b: *Ego vero dico, sufficienter iis probari quod contendo, Deum quoties viam facere vult suae providentiae, etiam in rebus externis hominum voluntates flectere et versare nec ita esse liberam ipsorum electionem, quin eius libertati Dei arbitrium dominetur.* Aufhebung jeder Contingenz I, 16, 4, fol. 35 a: *quare nobis probandum est, Deum sic attendere ad singulos eventus regendos et sic omnes*

illos provenire a definito eius consilio, ut nihil fortuito contingat, und zwar auch hinsichtlich des menschlichen arbitrium ib. 6, fol. 35 b. Dazu nehme man die Durchführung des absoluten Gottesbegriffs in seiner Beziehung auf alles natürliche Sein und den freien Willen des Menschen insbesondere bei Heidegger Corp. Theol. chr. Tiguri 1700 T. I. S. 248: libertatem arbitrii providentiae Dei subiicimus, et necessitate quadam cuncta evenire docemus. Endlich vgl. man die grossartige Zusammenfassung des Unterschieds zwischen luth. und reform. Anschauung der Weltgeschichte bei Schneckenburger, vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs I, S. 231 ff. — ¹⁶⁾ 598, 44. — ¹⁷⁾ Loci V, p. 140: Erasmus scholasticos secutus ex philosophia potius et iudicio rationis quam ex scriptura vires liberi arbitrii defendebat; ut ergo suo eum Lutherus iugularet gladio, ex ipsis illis Erasmi principiis rationis videlicet iudicio contra adversarium pugnabat *εἰς τοῦναντίον ἀποκλίνων* omnia absoluta necessitate fieri contendens, nimirum ut naturalis ratio, superba illa domina, verbo se subiicere discat, ut loquitur T. III. lat. Jen. fol. 207. Alibi enim diserte scribit et pugnatur, Deum non esse peccati causam. Ausserdem vergleiche man die Urtheile in den Commentaren zur Concordienformel u. sonst, z. B. bei Carpzov Isagoge in libr. symb., continuat. a. Joh. Oleario, herausgegeben von Joh. Bened. Carpzov fil. Lips. 1665, wo Olearius an zwei Stellen auf Luthers Schrift de servo arb. zu sprechen kommt S. 1241 u. S. 1678 und davon sagt, er scheine ad alterum extremum zu incliniren citra veritatis divinae praeiudicium, es sei eine rigidior Pelagianismi refutatio. Liber est ex numero priorum, qui ex scriptis Lutheri posterioribus, ubi ipse mentem suam exposuit accuratius

dextre explicandus, nequaquam vero illis opponendus est. Worüber später mehr. Dazu Walch introductio S. 780 und Buddeus institut. theol. dogm. S. 856, die durch commodae interpretationes nachzuhelfen suchen. — ¹⁸) Luth. opp. ed. Jen. T. III, fol. 205, b. — ¹⁹) A. a. O. fol. 206, b. — ²⁰) Ebendasselbst. — ²¹) A. a. O. fol. 206, b. — ²²) In sofern ist hier ganz der gleiche Fall wie bei den Anm. 15 citirten Stellen aus Zwingli, der durch schlechte Betonung des infinitum zur Längung der causae secundae gelangt. — ²³) Opp. ed. Jen. III, fol. 213 b — 214 a: Si placet tibi Deus indignos coronans non debet etiam displicere immeritos damnans; si illic iustus est, cur non hic iustus erit? Illic gratiam et misericordiam spargit in indignos, hic iram et severitatem spargit in immeritos, utrobique nimius et iniquus apud homines, sed iustus et verax apud se ipsum. Nam quomodo hoc iustum sit, ut indignos coronet, incomprehensibile est modo, videbimus autem, cum illuc venerimus, ubi iam non credetur sed revelata facie videbitur. Ita quomodo hoc iustum sit, ut immeritos damnet, incomprehensibile est modo, creditur tamen, donec revelabitur filius hominis. Man könnte sich versucht fühlen, die Schwierigkeit der angezogenen Stelle dadurch zu beseitigen, das ja das, menschlich betrachtet, nach beiden Seiten hin ungerechte Urtheil Gottes sich schlüsslich als gerecht ausweisen werde. Aber wir müssen schon deswegen auf diesen Versuch verzichten, weil eine solche absolute Spannung zwischen den dem Menschen inwohnenden Begriff der Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit Gottes an sich undurchführbar ist und Consequenzen mit sich bringen würde, welche die angenommene Position selbst zerstören müssten. Was aber die Unmöglichkeit jenes Versuches vollständig darthut, ist

die Aeusserung Luthers, dass nicht blos nach dem Lichte der Natur, sondern auch nach jenem der Gnade das Verfahren Gottes ungerecht erscheine. Vgl. a. a. O. fol. 237 a: in lumine gratiae est insolubile, quomodo Deus damnet eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere quam peccare et reus esse. Hic tam lumen naturae quam lumen gratiae dictant culpam esse non miseri hominis sed iniqui Dei. Nec enim aliter iudicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis sine meritis coronat et alium non coronat sed damnat, forte minus vel saltem non magis impium. At lumen gloriae aliud dictat et Deum, cuius modo est iudicium incomprehensibilis iustitiae, tunc ostendet esse iustissimae et manifestissimae iustitiae tantum, ut interim id credamus, moniti et confirmati exemplo luminis gratiae, quod simile miraculum in naturali lumine implet. Dieses Absehen von dem offenbarten Begriff der Gerechtigkeit, diese Provocation auf das Licht der Herrlichkeit ist es, wovon Luther selbst und mit ihm die Kirche später zurück kam. — ²⁴) De servo arbitr. l. l. 207 b: Si hic ulla erat vertibilitas aut libertas arbitrii in Pharaone, quae in utrumque potuisset, non potuisset Deus certo praedicere eius indurationem. Nunc cum promittat is, qui nec falli nec mentiri potest, necessario et certissime futurum erat, ut induraretur, quod non fieret, nisi induratio prorsus esset extra vires hominis et in solius Dei potestate, modo quo diximus supra, videlicet quod Deus certus erat, sese operationem omnipotentiae generalem non omissurum in Pharaone aut propter Pharaonem, cum nec possit eam omittere. Ebenso und noch allgemeiner und, was wohl zu beachten, unter Berufung auf die ratio naturalis, der dies gleichfalls einleuchte fol. 208 b: Nec est quaestio difficilis, imo nihil facilius etiam communi sensu, quam

hanc sequelam esse certam, solidam, veram: si Deus praescit, necessario fit, ubi hoc ex scripturis propositum fuerit, quod Deus neque errat neque fallitur. Difficilem quidem esse quaestionem fateor, imo impossibilem, si simul utrumque voles statuere, et praescientiam Dei et libertatem hominis. Quid enim difficilius, imo magis impossibile, quam ut contradictoria aut contraria non pugnare contendas, aut ut simul aliquis numerus sit decem et simul idem sit novem. Daher fol. 209 a: Pugnat itaque ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio: aut enim Deus fallitur praesciendo, errabit et agendo (quod est impossibile), aut nos agemus et agemur secundum ipsius praescientiam et actionem. Wir sind daher nicht in der Lage, mit Rudelbach (Reformation, Lutherthum und Union S. 282) zu behaupten, dass bei Luther die Erwählung durch Gottes Präscienz bedingt und somit die absolute Prädestination vermieden sei. — ²⁵) *Loc i* (I. aetas) C. Ref. XXI., S. 96. — ²⁶) Etiam iuxta naturae iudicium in adfectibus nulla libertas est. Nulla item libertas est, si voluntatem humanam ad praedestinationem conferas. Quare nihili commentum est dogma scholasticum de libero arbitrio, de praeparandis nobis ad gratiam etc. — ²⁷) Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, a. s. Sess. VI. Can. VI. (Streitw. u. Klener I. S. 34). — ²⁸) Man sehe die Aeusserungen Luthers de servo arbitrio gegen die temeritas humana, welche davon abzuhalten sei, ne occupet sese scrutandis illis secretis maiestatis, l. l. fol. 197 b.; ferner 209 a: hoc offendit quam maxime sensum illum communem seu rationem

naturalem, quod Deus mera voluntate sua homines deserat etc., sowie Melanchthons Loci (1. Per.) C. R. XXI., 68: et in hoc quidem loco, cum prorsus christiana doctrina a philosophia et humana ratione dissentiat, tamen sensim irrepsit philosophia in christianismum et receptum est impium de libero arbitrio dogma. — ²⁹) Kirchenpostille, Predigt am Sonntage Trinitatis, Erl. Ausg. Bd. 9, S. 16 ff. „will solchen hiemit verboten haben, dass sie solch ihr Steigen lassen in die heimliche Majestät, und sich halten an die Offenbarung, die er uns gegeben; denn es ist doch solch Forschen und Klettern nicht allein vergeblich, sondern auch schädlich, dass, wenn du ewig darnach forschest, so wirst du doch nichts überall erlangen und den Hals darob stürzen. Willst du aber recht fahren, so kannst du nicht besser thun, denn dass du dich bekümmerst mit seinem Wort und Werken, darin er sich offenbaret hat und sich hören und greifen lässt, nämlich wie er dir seinen Sohn Christum am Kreuze vorstellet: das ist das Werk deiner Erlösung, daran du gewiss kannst Gott ergreifen und siehest dass er dich nicht verdammen will um deiner Sünden willen, so du glaubest; sondern das ewige Leben schenket, wie dir Christus sagt: Also hat Gott etc.“ Von einer andern hierher gehörigen Stelle wird unten die Rede sein. Uebrigens ist mir wohl bekannt, dass ähnliche Aeusserungen Luthers sich schon in der Schrift de servo arbitrio finden. Z. B. in der oben schon theilweis berührten Stelle fol. 197 b: ne occupet sese (humana temeritas) scrutandis illis secretis maiestatis; occupet vero sese cum Deo incarnato, seu (ut Paulus loquitur) cum Jesu crucifixo, in quo sunt omnes the-

sauri sapientiae et scientiae, sed absconditi; per hunc enim abunde habet, quid scire et non scire debeat. Aber was Luther hier mit Recht fordert, hat er in dieser Schrift und zwar im Verlauf eben derselben Auseinandersetzung nicht eingehalten, indem er sofort weiter bemerkt: huius itidem Dei incarnati est flere, deplorare, gemere super perditione impiorum, cum voluntas maiestatis ex proposito aliquos relinquat et reprobet, ut pereant. Eben die letztere Scheidung ist's, von der ich sage, dass Luther sie später aufgegeben hat. — ³⁰⁾ Loci (2. aet.) C. R. XXI., S. 330. cf. S. 272 — 274: ut maxime homines acuti plura hic quaerere velint, tamen id meo iudicio nihil habet utilitatis. 275: Cinglius ita tollebat liberum arbitrium, quia omnia fiant deo decernente et praedestinante, sed haec ratio nihil ad hunc locum pertinebat. Sodann in den Ausgaben von 1543 an noch entschiedener, S. 652: Valla et plerique alii detrahunt voluntati hominis libertatem ideo, quia fiant omnia decernente deo. Haec imaginatio orta ex Stoicis disputationibus deducit eos ad tollendam contingentiam bonarum et malarum actionum imo omnium motuum in pecudibus et elementis. Dixi autem supra, non esse in ecclesiam invehendas illas Stoicas opiniones, nec defendendam esse necessitatem fatalem omnium, sed aliquam contingentiam concedendam. Non necesse fuit Alexandrum interficere Clitum. Nec miscenda est disputatio de determinatione divina quaestioni de libero arbitrio. — ³¹⁾ Schweizer, Centraldogmen I. 92. — ³²⁾ Zwingli, declaratio de peccato orig. opp. III. 628: quid brevius aut clarius dici potuit, quam originale peccatum non esse peccatum sed morbum et christianorum liberos propter morbum istum non addici aeterno supplicio. Schuld heisst daher dieses peccatum orig. nur

metonymisch, sofern es durch Adam verschuldet ist. —

³³) Für das Erstere s. Schweizer I. 83. Sodann Melanchthons Bericht an den Churfürsten Johann von Sachsen von dem Marburgischen Colloquio C. R. I, 1099. „Zum Andern irren sie sehr vom Predigtamt und Wort und vom Brauch der Sacramente. Denn sie lehren, dass der h. Geist nicht durchs Wort oder Sacrament gegeben werde, sondern werde ohne Wort und Sacrament gegeben.“ Zwinglii fidei ratio bei Niemeyer, Collect. S. 24: Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio, qua omnia feruntur. — ³⁴) Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina, Gottingae 1832 Thes. 3. — ³⁵) Al. Schweizer, Centraldogmen I. 483. — ³⁶) Predigt über die h. Taufe. vom J. 1535, Erl. Ausg. XVI., S. 61. vgl. S. 65: „Willst du mich lehren, was Geist ist und wo ich ihn finde, so musst du mich nicht ins Schlaraffenland weisen, sondern siehe nur nach Gottes Wort.“ — Auslegung des 6., 7. und 8. Kapitels Johannis 1530—32: Erl. Ausg. XL., S. 68: „Gott hat seinen heiligen Geist geordnet, dass er ordentlicher Weise komme durchs Wort.“ — ³⁷) Predigt über das Evangelium am Sonntage Judica, Erl. A. XVII. S. 36. „Darum ist das Wort gleichwie die Sonne; gute Dinge als Wachs und Butter machet sie weich, böse Dinge als Koth machet sie hart wie Stein.“ — ³⁸) Wider Hans Wurst. Erl. A. XXVI, S. 37. — ³⁹) Auslegung des 17. Kapitels des Evangelium Johannis L, S. 250: „Sprechen sie aber: Wenn das äusserliche Wort solches schaffete, so müssten sie Alle gläubig und selig werden, die es hören. Antwort. Dess müssen sie Dank haben. Denn das heisst schon

halb bekennet, dass sie nicht können läugnen, dass dennoch Etliche gläuben. Denn so sagen wir auch: Obgleich nicht Alle gläuben, dennoch ist ihr Viel, die da gläuben Was ists denn nu geredt, dass sie folgern und schliessen wollen; sie glauben nicht Alle, desshalb komme der Glaube nicht durchs Wort? So wollte ich auch folgern und gaukeln, sie sind nicht Alle gehorsam Fürsten, Oberherrn oder Aeltern, darum müsst kein Oberkeit, Fürsten-nach Aelternstand nutz oder noth und Gottes Gebot umbsonst sein Dass aber Etliche nicht gläuben, ob sie gleich das Wort hören, das nimmt darumb dem Worte nichts; sondern bleibet gleichwohl wahr, dass es das Mittel sei, dadurch der Glaube ins Herz kommt und ohne dasselbigc Niemand gläuben kann. Gleichwie das Erdreich keine Frucht bringen noch tragen kann ohn den Samen, obwohl der Same nicht allzeit bekleibet und aufgeht, welches ist nicht des Samens, sondern der Erden Schuld; wie nu nicht gilt, dass man so wollt folgern: die Erde trägt kein Frucht ohne den Samen, darumb müsse ein iglich Erdreich, darauf der Same fället, Frucht tragen, so folget auch hie nicht, dass darumb Jdermann gläube, der das Wort höret, obgleich der Glaube durchs Wort kommen muss.“ Dazu die Aeusserung im grossen Katech. Erl. A. XXI., S. 41. „Darumb lasse es ihm ein Iglicher ernstlich zu Herzen gehen, dass mans nicht achte als habe es ein Mensch geredt. Denn es gilt dir entweder ewigen Segen, Glück und Seligkeit oder ewigen Zorn, Unglück und Herzeleid.“ Endlich in der Hauspostille, 1. Pred. am 10. p. tr. Erl. Ausg. V., S. 2: „Obwohl nun der Herr allein von Jerusalem redet, so will er doch damit gewarnt und gedräuet haben allen denen, die Gottes Wort haben, und doch vergeblich hören und

verachten, dass sie nicht sicher sein, noch sich darauf verlassen sollen, als sollte es ihnen Gott schenken. Nein, die Strafe wird sich finden, so wahr Gott lebet“. — ⁴⁰⁾ Enarrat. in Genesin Cap. XXVI. Erl. Ausg. opp. lat. T. VI. S. 300. ⁴¹⁾ So schon de servo arb. a. a. O. fol. 200 a: Dicemus, sic placitum est Deo, ut non sine verbo sed per verbum tribuat spiritum sanctum, ut nos habeat suos cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat, ubiubi voluerit, quae tamen absque verbo facere possit, sed non vult. — ⁴²⁾ Hierher gehört erstlich die Antwort an die reformirten Schweizerorte (wegen der Concordia Viteberg.) vom 1. Dec. 1537, Erl. Ausg. LV, S. 192: „Und damit ich auf euer Artikel komme, so weiss ich keinen Mangel an dem ersten, von dem mündlichen Wort, denn wir auch nicht anders lehren. Denn der heilig Geist muss wirken inwendig in den Herzen der Zuhörer, und das äusserliche Wort allein nichts ausrichtet. Sonst, wo es das äusserliche Wort allein sollt thun, würden alle gläubig, die es hören; welchs doch nicht geschieht, wie die Erfahrung überzeugt. (Vgl. dagegen Anm. 39). Und St. Paulus spricht zu den Römern am 10. (V. 16): Haben sie es nicht gehöret? aber sie glauben nicht alle dem Evangelio; doch dass wohl das mündlich Evangelion Gottes Wort und Kraft heisse zur Seligkeit allen, die daran glauben, Rom. 1. (V. 16), als durch welchs Gott ruft und zeucht, welche er will, durch seinen heiligen Geist. Und was hierin in Schriften von euch oder von mir gegen einander mocht nicht deutlich ganz verstanden werden (denn wir nicht können einerlei Weise nach unserer Sprach brauchen), so wird D. Capito und M. Bucerus wohl deutlich und klärlich hierin zu mitteln und alles aufs Best zu verklären wissen; wie ich mich dess darin gänzlich zu ihnen versehe, dass sie es mit allem Fleiss

und Treuen thun werden, als ich bis daher nicht anders gespüret habe.“ Hierzu nehme man ferner die Aeusserung in dem „anderen kurzen Sermon am Tage, da Maria zu Elisabeth ging“ Erl. Ausg. XV, 415: „Es ist also beschlossen, das äusserliche Wort muss gepredigt werden und vorhergehen; darnach, wenn man das Wort in die Ohren und zu Herzen gefasset hat, alsdenn so kommt der heilige Geist, der rechte Schulmeister und gibt dem Worte Kraft, dass es bekleibet.“ Endlich in den Tischreden, Erl. A. LVIII, 154: „Der heilige Geist ist der erste, was das Lehren belanget; aber das Hören betreffende, da ist das Wort erst und gehet vor, der heilige Geist hernach; denn das Wort muss man am ersten hören, dadurch wirket der heilige Geist im Herzen, bei wem und wenn er will, ohn das mündliche Wort wirket der heilige Geist nicht.“ — Es bedarf aber, um diese Aussagen nach ihrem historischen Werthe zu begreifen, noch einer mehrfachen Erwägung. Die zuerst angezogene Stelle will nicht darauf Anspruch machen, die Auffassung Luthers von dem Wirken des Geistes durchs Wort vollständig zu entwickeln. Nicht nur erklärt Luther zu Anfange jenes Schreibens an die Schweizer, es liege ihm soviel auf dem Halse, zumal er jetzt schwach und alt sei, dass er mit Gewalt habe müssen sich abstehten von den Leuten und Geschäften, damit er diese Schrift einmal fertigen möchte, und fügt demgemäss am Schlusse hinzu, solches wolle er dies Mal aufs Kürzeste geantwortet haben, denn in seinem Kopfe stäken täglich so viele Händel, schweige Gedanken, dass er nicht könne ein Jegliches so handeln und reden, als ob er nichts als eins oder zwei zu thun hätte; sondern er verweist ja, wie wir gesehen haben, ausdrücklich auf weitere „Mittelung“ und „Verklärung“

in dem, worin man sich gegenseitig nicht ganz deutlich verstanden habe. Dazu kommt, dass der nach Abschluss der Wittenb. Concordie und im Gefühl der Freude über das Gelingen dieses Werkes verfasste Brief jedwede Störung der gewonnenen Einigung sorgsam zu verhüten und darum der Schweizerischen Lehrweise möglichst entgegenzukommen sucht. „Nu ists wohl wahr und kann auch nicht anders sein, dass solche grosse Zwietracht nicht kann so leicht und bald ohne Ritz und Narben geheilet werden. Denn es werden bei euch und uns etliche sein, welchen solche Concordia nicht gefällig, sondern verdächtig sein wird. Aber so wir zu beiden Theilen, die wirs mit Ernst meinen, werden fleissig anhalten, wird der liebe Vater und Gott wohl seine Gnade geben, dass es bei den Andern mit der Zeit auch zu Tod blut und das trübe Wasser sich wiederumb setze.“ So konnte Luther den Schweizern entgegenkommend allerdings zugeben, dass das äusserlich Wort allein, d.h. insoweit es äusserlich ist, nichts ausrichte, vielmehr müsse der heilige Geist durch das Wort innerlich ziehen und rufen. Bei alledem aber, und darin stimmen wir mit J. Müller („Das Verhältniss zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes“, Stud. u. Kr. 1856, 2. S.337 ff.) überein, liegt in der Stelle die Aussage, dass die zum Glauben Kommenden nicht dazu gelangen kraft des überall gleichmässig wirkenden Gnadenmittels, — „sonst würden alle gläubig, die es hören“ — sondern durch eine sonderliche Wirksamkeit des heiligen Geistes, welche vermittelt des Wortes sich vollzieht und Glauben schafft „in wem Gott will.“ — Die zweite Stelle, worin scheinbar die Predigt des Wortes und die Wirksamkeit des Geistes als zeitlich auseinanderfallend gedacht werden, will nicht

mehr und nicht weniger besagen, als dass, weil das Wort der Träger des Geistes sei, letzterer immer nur durch das gepredigte Wort, vermittelt durch dieses und nur insofern nach diesem, in das Herz kommen könne. Denn gleich darauf S. 416 sagt L. vom Evangelio, es sei „gleichwie eine Röhre, durch welche der heilige Geist einflusst und in unsre Herzen kommt.“ Und noch schlagender in einem weiteren Gleichniss. „Gleichwie es mit der Sonnen zugehet, die hat zwo Arten an ihr, nämlich den Schein und die Hitze. Wo nun der Schein und der Glanz hingehet, da kommt die Hitze auch hin; wo aber der Glanz nicht hingehet, da bleibet die Hitze auch aussen. Also gehets hier mit dem äusserlichen Worte und mit dem heiligen Geiste auch zu. Der heilige Geist wirkt nirgend, wo er nicht zuvor durch das Wort als durch eine Röhre in das Herz kommt.“ Gemäss dieser authentischen Auslegung Luthers von der nach der Predigt des Wortes eintretenden Wirkung des Geistes werden wir berechtigt sein, das anderwärts hiefür gebrauchte neben in gleichem Sinne zu deuten (vgl. Auslegung des christlichen Glaubens gehalten zu Schmalkalden 1537, Erl. A. XX, S. 250 u. 51); und keineswegs werden wir eine Scheidung von Geist und Wort darin finden, dass Luther im gr. Bekenntniss vom Abendmahl (Erl. A. XXX, S. 368), dem ersteren ein innerliches und ein äusserliches Thun zueignet: „Weil solche Gnade Niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe, und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heilige Geist und gibt sich auch uns ganz und gar; der lehret uns solche Wohlthat Christi, uns erzeugt, erkennen, hilft sie empfangen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. Und thut dasselbe beide innerlich und äusserlich; innerlich

durch den Glauben und andere geistliche Gaben, äusserlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und Sacrament des Altars, durch welche er als durch drei Mittel oder Weise zu uns kommt und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringet der Seligkeit.“ Das innerliche Wirken des Geistes durch den Glauben und andere geistliche Gaben ist, wie man aus dem Schlusssatz ersieht, durch das äusserliche Thun erst ermöglicht und gesetzt. — Die zuletzt angeführte Stelle besagt nichts, was nicht in den früheren schon enthalten wäre. Jenes „bei wem und wenn Gott will“ darf in keinem Wege, hier ebenso wenig wie im 5. Artikel der Augsburgerischen Confession, in dem Sinne willkürlicher Wahl gedeutet werden: der Ausdruck will das Verdienst der Bekehrung nicht dem menschlichen Rennen und Laufen, sondern dem Gnadenwillen Gottes zugeschrieben wissen — der Wille Gottes aber, nach dem sich das Wirken des Geistes bestimmt, hat Normen, an die er sich selbst bindet.

⁴³⁾ Auslegung des 6., 7. und 8. Kap. Joh., Erl. Ausg. 48, 205: „Diesen Spruch merket wohl wider die Wirtäufer und Rottengeister, oder schändlichen Låsterer des mündlichen Worts, die dahin arbeiten, der Geist und Glaub sei inwendig, darumb muss es das geistliche Wort thun, dass, wenn Gott nicht tröstet, so sei das äusserliche Wort nichts, wie denn der Papst auch fürgeben hat; und schneiden uns die leibliche Stimme oder das leibliche Wort von unsern Ohren, sagen, die Predigt sei nur ein arm Geschrei auf der Kanzel, item, die Taufe sei nur ein schlecht Wasser und im Abendmahl sei nur schlecht Brot und Wein.“ Dass es bei der Taufe und bei dem Abendmahl nicht noch einer besonderen Thätigkeit Gottes gegenüber dem Einzelnen nach Luther bedarf, um diesen Sacramenten ihre Wirksamkeit — ich

sage nicht heilschaffende Wirksamkeit — zu sichern, ist zu bekannt, als dass ich es noch belegen sollte. — ⁴⁴) Schmalkald. Artikel, Erl. Ausg. 25, 136. — ⁴⁵) Was Luthern, wie mir scheint, abhielt, die letzte Consequenz von der allenthalben gleichen Wirksamkeit des Wortes auszusprechen, war wohl die Besorgniss, es möchte dadurch die Lehre von dem Heil aus Gnaden allein geschädigt werden. — ⁴⁶) Brief an Wolfg. Fabr. Capito vom 9. Juli 1537 bei de Wette V, S. 70. De tomis librorum meorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos. Nullum enim agnosco meum iustum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum. — ⁴⁷) 598, 44. — ⁴⁸) Die Anm. 40 angezogene Stelle lautet: Sic revelat Deus nobis voluntatem suam per Christum et evangelium. Id vero fastidimus et ad exemplum Adae vetita arbore prae aliis omnibus delectamur. . . . Vere enim a Christo dictum est: Deum nemo vidit unquam (Joh. 1, 18), et tamen immensa bonitate revelavit se nobis Deus, ut desiderio nostro satisfaceret; exhibuit nobis imaginem visibilem: en habes filium meum, qui audit eum et baptizatur, is in libro vitae scriptus est: hoc revelo per filium, quem potes manibus contrahere et oculis intueri. — Haec studiose et accurate sic monere et tradere volui, quia post meam mortem multi meos libros proferent in medium et inde omnis generis errores et deliria sua confirmabunt. Scripsi autem inter reliqua, esse omnia absoluta et necessaria: sed simul addidi, quod sit adspiciendus Deus revelatus, sicut in Psalmo canimus: Er heisset J. Chr. etc. et alias saepissime. Sed istos locos omnes transibunt et eos tantum arripient de Deo abscondito. Vos igitur, qui nunc me auditis, memineritis, me hoc docuisse, non esse inquirendum de

praedestinatione Dei absconditi, sed ea acquiescendum esse quae revelatur per vocationem et ministerium verbi. Ibi enim potes de fide et salute tua certus esse ac dicere: ego credo in filium Dei, qui dixit: qui credit in filium, habet vitam aeternam (Joh. 3, 36). Ergo in eo non est damnatio aut ira, sed beneplacitum Dei patris. Haec eadem autem alibi quoque in libris meis protestatus sum et nunc etiam viva voce trado: ideo sum excusatus. — ⁴⁹) C.R. XXI, 331. — ⁵⁰) A. a. O. 332. — ⁵¹) Ausg. der Loci von 1535, l. l. 376. — ⁵²) L. l. — ⁵³) A. a. O. S. 377. — ⁵⁴) In den Locis vom J. 1543 u. ff. J. a. a. O. S. 659 ff. — ⁵⁵) L. l. 658. — ⁵⁶) A. a. O. 659. Vgl. dazu noch p. 663: fit autem voluntas adiuvante spiritu sancto magis libera. Das magis setzt einen Grad von Freiheit vor der Unterstützung durch den heiligen Geist voraus. — ⁵⁷) Sess. VI. Cap. V. — ⁵⁸) Erzählung von Jac. Runge in einem Briefe vom 5. Oct. 1580 an Mauritius Helingus in Nürnberg: Nam et ipse audiens clamores Illyrici, in ea aliquando fui sententia, optandum esse nunquam eum libro Locorum Communium intextum esse. Quem meum scrupulum aperui D. Philippo a. 1557, quum Wormatiae in colloquio una essemus. Ibi ille mihi veram sententiam explicavit, monstrato scopo, quod paragraphum illum adiecisset non propter Pelagianos et Papistas, ut impias eorum opiniones confirmaret sed propter fanaticos etc. folgt die oben angezogene Stelle, bei Balthasar, V. S. 13. Desgleichen ist massgebend ein anderer Bericht desselben Runge in einem Briefe vom 29. Mai 1584 an J. Andreae: Meministi ipse, D. Philippum, Wormatiae a. 1557 interrogatum a D. Brentio, an de homine renato vel non renato loqueretur, cum diceret, liberum arbitrium esse facultatem applicandi se

ad gratiam, petiisse, ut praecedentes tres lineae in contextu Locorum Communium aspicerentur, quae sic habent: scito velle Deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati nobiscum luctamur, invocamus Deum et repugnamus diffidentiae et aliis vitiosis affectibus. Haec an in homine non renato existant aut fiant, facile est cernere. Balthasar a. a. O. S. 15. — ⁵⁹) Im Weimarischen Gespräch: Ego non defendi illam definitionem, quam recitasti ex recenti editione. Quando audisti ex me, quando suscepi patrocinium eius? Er halte sich nur an die Ausgaben, die vivo Luthero erschienen seien. Vgl. Balthasar V, 18. — ⁶⁰) Disputatio p. 21ff. — ⁶¹) Sicut ille qui ferreis soleis devinctus est, habet quidem insitam et innatam incedendi δύναμιν s. potentiam, sed licet habeat illam, non tamen potest ea uti, ut in actum prodeat, nisi prius vincula rumpantur, quae motum reprimunt et retardant: bei Chemnitz Ex. C. Tr. I. 214. — ⁶²) A. a. O. S. 44. Man vergleiche ausserdem Stellen wie diese: Voluntas sic est condita, ut possit excutere spiritum s. et verbum, vel adiuta a spiritu s. possit aliquo modo velle et obsequi — accipere est voluntatis, in hoc non possum concedere, simpliciter mortuum esse hominem. Der Beweis dafür: si voluntas etiam adiuta a spiritu s. non posset assentiri, necesse est, ut perpetuo ei repugnet, ut excutiat, reiiciat et repudiet verbum et spiritum s. Dann könne also keine conversio eintreten, nam impossibile est, in eadem voluntate esse motus extreme pugnantes et contradictorios, quorum alter est amplecti, alter repudiare et quidem perstare in reiiectione. — ⁶³) S. Colloqu. zu Altenburg fol. 498 a. — ⁶⁴) Weiteres kann man finden bei Schlüsselburg V, 161 ff. und im Colloquium

zu Altenburg fol. 498 ff. Ausserdem Thomasius, das Bekenntniss der evang. - luth. Kirche S. 119 ff. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, Bd. IV, S. 567 ff. — ⁶⁵⁾ Et in hac parte multo deterior est lapide aut trunco S. 602, 59. — ⁶⁶⁾ S. 607, 80. — ⁶⁷⁾ S. 600, 48—51. — ⁶⁸⁾ S. 602, 58. — ⁶⁹⁾ Auch Thomasius, das Bek. der ev.-luth. K. S. 143: „Ich wollte, die Concordienformel hätte ihn — „diesen recht eigentlich der Flacianischen Anschauungsweise angehörigen Ausdruck“ — nie gebraucht.“ — ⁷⁰⁾ Vgl. Enarr. Ps. 90. opp. lat. Erl. XVIII, 318. Schlüsselburg V, 46. — ⁷¹⁾ Loci (3. Periode) C. R. XXI, 658 und 659. — ⁷²⁾ Jes. 45, 9. 29, 16. Jer. 18, 6. Röm. 9, 20, 21. — ⁷³⁾ S. 594, 24: nihil inchoare . . . potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus. — ⁷⁴⁾ Ueber den truncus vgl. die Bemerkung Schlüsselburgs V, 45: Spiritus s. videtur alludere ad similitudinem trunci, quando sic loquitur per prophetam Hoseam Cap. 6, 5: Dolavi eos per prophetas: quo in loco utitur tali verbo, quod proprie dolare, sculpere, effodere significat, quasi dicat: ich höfele und schnitze an euch, wie an einem groben holz. Doch ist diese unter den Aelteren von Hieronymus, unter den Neueren von Rosenmüller dort vestgehaltene Bedeutung von **כצו** schwerlich zu billigen. — ⁷⁵⁾ S. 593, 22. — ⁷⁶⁾ S. 602, 59. — ⁷⁷⁾ 593, 22. — ⁷⁸⁾ De servo arbitr., Opp. lat. Jen. III, 177 b: At si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur. Hanc enim vim, hoc est, aptitudinem, seu, ut Sophistae loquuntur, dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur. Quam non arboribus neque bestiis inditam esse quis est qui nesciat? Neque enim pro anseribus,

ut dicitur, coelum creavit. Es ist der nämliche Gedanke, wie er auch in der dogmatischen Anschauung des 17. Jhh. sich wiederfindet, z. B. bei Deutschmann, *methodica formulae Conc. repetitio*, Wittenb. 1667, p. 104: Ex quibus omnibus apparet, quod tantum passiva capacitas in prima conversione homini nondum renato conveniat et quod voluntas eius pure passive se habeat. Quenstedt, *theol. did.-pol.* II, 185, obs. VII. Si per liberum arbitrium intelligitur *ἡκανότης*, sive potentia passiva, quod mens et voluntas hominis per ordinariam Dei gratiam converti possit, concedimus hoc modo liberum arbitrium non esse deperditum. Datur enim in homine aliqua *ἡκανότης*, qua non quidem se ipsum convertere, a Deo tamen converti potest, modo mediis divinitus ordinatis utatur. — ⁷⁹) Diese Censur wurde den 22. Jan. 1577 auf einer von Herzog Bogislaus XIII. zusammenberufenen Synode gestellt und den 7. März dess. J. zu Stettin bestätigt. Abgedruckt ist sie in Jac. Heinrich Balthasars „anderer Sammlung einiger zur Pommer'schen Kirchenhistorie gehörigen Schriften“, 1725, 4. S. 9—83. — ⁸⁰) Die angezogene Stelle p. 593, 22 erweckt nur insofern den Schein, als handle sichs bei jener capacitas passiva um einen besonderen Act der göttlichen Gnade, als von einer singularis und mera miseratio und hernach von einer mera gratia per clementem et efficacem operationem spiritus s. die Rede ist. Aber es muss beachtet werden, dass der Gedanke ut hominis natura conversionis et gratiae Dei ac vitae aeternae rursus capax particepsque fieret et esset eben viel mehr enthält als nur die Bestimmung dessen, was es um die aptitudo passiva sei. Darnach bemisst sich der Zusammenhang von 23 mit 22. Es war übrigens nur eine vorsichtigere Redaction, wenn statt der Worte des Tor-

gischen Buchs: „Und das heissen Etliche nicht übel *capacitatem non activam sed passivam*, d. i. eine solche Fähigkeit, nicht dass der unwiedergeborene Mensch aus eigenen Kräften die Gnade Gottes ergreifen könnte, sondern dass Gott ihn also erschaffen, wenn er durch den heil. Geist erneuert, Gott sein heilsam Werk in ihm haben und wirken kann,“ in der Bergischen Concordienformel gesagt wurde: „Und das heisset Dr. Luther etc.“ (§. 23 bis zum Schluss). Die Schwäbisch-Nieders. F. enthielt weder das Eine noch das Andre, vgl. H e p p e, d. Text d. Berg. C. F. p. 46 u. 47. — ⁸¹⁾ vgl. v. Hofmann's Schutzschriften 2. Stück S. 97 ff. Einzelne Andeutungen hierüber z. B. bei Q u e n s t e d t Theol. did. pol. I. p. 510, obs. IX: *Gravitas peccati ex gravitate supplicii et absoluta reiectione sine spe gratiae satis elucescit*. Joh. Fr. Budde, instit. theol. dogm. p. 538: *Videtur princeps ille daemoniorum, qui haud dubio unus ex praecipuis angelis fuit, auctoritate sua simulque et exemplo et suasionem reliquos, ut a Deo itidem desciscerent, induxisse. Quod cum ea ratione factum sit, ut omnes et singuli in defectionem istam consentirent, maximum inde discrimen, quod inter lapsum hominum et angelorum istorum intercedit, elucescit; simulque ratio intelligitur, cur hominum Deus misertus, servatorem illis dederit, non autem diabolorum. Primi nimirum homines a Diabolo . . . seducti peccarunt, cum princeps ille contra angelorum malorum a semet ipso incitatus defecerit. Posteriores porro Adami actu praesentes non erant, ut consentire directe potuissent dignique adeo erant commiseratione; cum angeli contra isti, qui nutum ductumque principis daemoniorum sequuti sunt, in istam defectionem directe consenserint. Supersunt tamen in hisce omnibus plurima, quae religiosa admiratione vene-*

rari potius quam curiosius rimari praestat. Eben diese letztere Stelle zeigt rücksichtlich des digni commiseratione die Gefahr der Betonung jenes Unterschieds und nach dem Schlusse zu urtheilen fühlte B. selbst, wie bedenklich die Tragweite seiner Behauptung sei. — ⁸²⁾ Von einer ingens varietas auditorum verbi redet z. B. Hutter Expl. libr. Conc. p. 172, so aber, dass er auf weitere Erklärung verzichtet. Dagegen geht Aegid. Hunnius in seinem Tractat de libero arb. Frankf. a. M. 1597 schon näher auf die Frage ein. So verweist er, freilich der Sache nach nicht wohl passend, auf den γραμματεὺς Mrc. 12, 28, bei dem nicht das obstaculum des inveteratum odium, wie bei den übrigen Pharisäern sich vorfand, indem er durch sein Verhalten zeigte, se non tam profunde coeno Pharisaeicarum opinionum esse immersum. So auch die publicani und meretrices, die dem Reiche Gottes näher sind, als die Pharisäer. — ⁸³⁾ 524, 3. 590, 10, 11. — ⁸⁴⁾ 589, 9. 593, 19, 20. 594, 26. Man vergleiche damit die gegen Flacius gerichteten Sätze des ersten Artikels. — ⁸⁵⁾ Möhlers Symbolik 3. A. S. 82. Der Ausdruck ist einer von denen, bei welchen gegenüber der praecisen Ausdrucksweise der älteren Theologie das Nichtssagende und Unbestimmte der neueren Terminologie, unter deren Einwirkung Möhler stand, ersichtlich ist. — Ganz dieselbe Verfehlung lässt sich Hepp e zu Schulden kommen, wenn er der capacitas activa oder passiva die capacitas moralis gegenüberstellt: Dogmatik des deutschen Protestantismus I. p. 450. — ⁸⁶⁾ Apologia Confess. Würtemb. S. 283 ff. Vorher sagt Brenz ausdrücklich, post lapsum sei dem liberum arb. nihil virium übrig nisi ad peccandum, dasselbe sei ex se non nisi servum, captivum et mancipium satanae. Dann fragt er, wenn es sich so

mit dem natürlichen Menschen verhalte, was denn alsdann für ein Unterschied zwischen ihm und einem truncus oder saxum sei. Darauf antwortet er in der oben angegebenen Weise. H e p p e, Dogm. I. 437, nennt das in seinem Sinne „Lehre der altprotest. Kirche“ im Gegensatz zur Concordienformel! — ⁸⁷⁾ Die arbitrii aptitudo, von welcher B r e n z redet, qua potest per spiritum s. ad libertatem iustitiae flecti, ist darum nichts mehr und nichts weniger als das Gegentheil von der „Fähigkeit der Selbstbestimmung“, welche H e p p e a. a. O. p. 438 darin findet. — ⁸⁸⁾ S. 588, 5 u. 7. — ⁸⁹⁾ S. 589, 9. — ⁹⁰⁾ S. 593, 19, 20. — ⁹¹⁾ z. B. Q u e n s t e d t, theol. did. pol. II, 176, thes. 27 ff.: Duo sunt obiectorum, circa quae voluntas hominis in statu corruptionis occupata est, hemisphaeria, unum inferius, alterum superius. — ⁹²⁾ So M ö h l e r a. a. O. p. 84; vgl. S. 85: „Mit unendlichen Abstufungen von sittlichen Charakteren und religiösen Weisen macht uns die Geschichte bekannt; von dem hässlichsten Scheusale an bis zur Frömmigkeit hinauf, die innig rührt, finden sich durch alle denkbaren Grade hindurch lebendige Beispiele; und hier sollte sich die sittliche Freiheit nicht kund thun, sondern nur eine äusserliche bürgerliche Freiheit?“ Hinsichtlich des vorhergehenden Satzes vgl. M ö h l e r S. 82. — ⁹³⁾ Die Unfähigkeit, diesen Grundsatz evangelischer Ethik zu fassen, findet sich freilich schon in dem Tridentinum, welches im 7. Canon der VI. Sess. (Streitwolf u. K l e n e r I, 34) das Anathema ausspricht: si quis dixerit opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, ob schon die Tridentinischen Väter nach dem, was in ihrer Mitte über die Frage verlautete, es besser hätten wissen können, vgl. S a r p i, Historie des Trident. Concils, herausgg.

von R a m b a c h II. p. 358 ff. Man kann über die Sache nicht massvoller und treffender urtheilen als dies von Chemnitz im Examen Conc. Trid. geschieht. Vgl. I. p. 200 (ed. Frankf. 1615): actiones virtutum in non renatis suo genere et per se non sunt vitiosae, hoc est, ipsa materia seu substantia actionum non est mala aut quibuscunque aliis verbis hoc exprimatur. Heroicos etiam illos motus excellentium virtutum in ethnicis a Deo excitari, Augustinus sentit, quibus etiam utatur ad constitutionem imperiorum et ad conservandam saeculi creaturam. Bei alledem aber p. 201: Duobus modis infidelium virtutes erunt non bona opera sed peccata coram iudicio Dei. Primum ratione finis; eleganter enim dictum est ab Augustino: non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes, item non actibus sed finibus pensari officia. Et addit: cum itaque facit homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur. Verae autem virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus. Quidquid igitur boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est Secundo, infidelium opera non inter vere bona opera, sed inter peccata recensenda esse, inde probatur. Vere enim bona opera debent servire Deo non in vetustate literae, sed in novitate spiritus, quando is legem scribit in corda credentium. Opera igitur, quae vetus homo, qui spiritu sanctificationis non est renovatus, facit, non sunt vere bona opera. Neque enim fructus bonus est, qui de caritatis radice non surgit. Diese Lehre war von Anfang an Besitz der lutherischen Kirche; man sehe Melanchthons Loci C. R. XXI. p. 680 ff. u.

p. 816 ff.: Sunt igitur in non renatis peccata mortalia ipse morbus originis et omnes vitiosi affectus et omnes pravae actiones. Etsi autem magna est virtus Pomponii Attici aut Senecae, non volunt cuiquam nocere, imo multis benefaciunt, non polluant se libidinibus, non sunt defraudatores in contractibus, tamen mentes dubitant de providentia nec invocant Deum, sed potius fremunt adversus Deum, cum vident in tanta confusione vitae saepe negligi bonos. Haec caligo in corde magnum peccatum est, quod tamen homines contemnunt. Cum autem corda aversa sunt a Deo, virtutes etiam talium non renatorum polluantur nec recte reguntur, Benefacit Atticus, sed non propter Deum. Alexandri fortitudo vere erat donum Dei et excellens virtus, et res quas gerit adjuvantur a Deo; sed Alexander ipse non habet hunc finem propositum, ut Deo serviat, ut sua gubernatione propagetur vera de Deo notitia Quamquam autem Nero et Epicurus multo atrocius peccant quam Cato, tamen utrique sunt oppressi peccatis mortalibus horrendis et ira Dei aeterna. Nec necesse est in non renatis quaerere discrimen peccati mortalis et venialis, quia omne, quod non ex est fide, peccatum est (Rom. 14, 23). Es ist der Sache nach durchaus nichts Anderes, wenn späterhin Joh. Bened. Carpzov (liber doctrinalis theologiae purioris, Brunswigae 1767, S. 274) sich darüber in etwas verschiedener Form so ausspricht: ut controversiae de vocabulo evitentur, theologi possunt concedere, actiones alienorum a sacris christianis, legi tamen naturae conformes, nominari bonas actiones et virtutes posse. Igitur in doctrina revelata de renovatione dicatur potius: sancta opera, sanctae virtutes. Nam bona opera ab homine *ψυχικῶ* in statu naturali, sanctae autem virtutes ab homine *πνευματικῶ* in statu sanctificationis fiunt. De istis

vero virtutibus (philosophicis) theologia revelata parum sollicita est. — Um den vollen Contrast der nachmaligen theologischen Flachheit gegenüber jenem Ernst und jener Tiefe der Untersuchung auf sich wirken zu lassen, braucht man nur zu vergleichen, was etwa Bretschneider (Handbuch der Dogmatik II. S. 83 ff. 4. Aufl.) über den Gegenstand äussert. „Was wir wissen von den Tugenden der nicht christlichen Völker, z. B. von der Keuschheit, Vaterlandsliebe, Treue und Redlichkeit der Deutschen, von den Tugenden der Griechen und Römer u. s. w., das wird Niemand mehr in unserer Zeit herabwürdigen und die Tugenden der Nichtchristen für „glänzende Laster“ erklären wollen. Wenn manche Kirchenväter der ersten fünf Jhh. die Tugenden der Heiden nicht anerkennen wollten, so hatten sie eine Entschuldigung dieses Vorurtheils in dem Wahne, dass alle Heiden als Götzendiener in der Gewalt und im Dienste des Teufels und der Dämonen seien.“ — ⁹⁴) Müller, S. 388, 17: „Denn es ist nie kein Volk so ruchlos gewesen, das nicht einen Gottesdienst aufgerichtet und gehalten habe; und da hat Jedermann zum sonderlichen Gott aufgeworfen, dazu es sich Gutes, Hilfe und Trost versehen hat also dass eigentlich, auch nach aller Heiden Meinung, einen Gott haben heisst trauen und gläuben. Aber daran fehlet es, dass ihr Trauen falsch und unrecht ist; denn es nicht auf den einigen Gott gestellet, ausser welchem wahrhaftig kein Gott ist im Himmel noch auf Erden.“ Die spätere Dogmatik gab zu ihrem Schaden diese Unterscheidung auf, und zwar je weiterhin desto mehr. Schon Melanchthon in den Locis (Corp. R. XXI, 712) sagt: impressa est hominibus vera notitia, quod sit Deus una quaedam aeterna mens, conditrix et conservatrix rerum, sapiens,

bona, iusta etc. et quod huic Deo sit obediendum iuxta discrimen honestorum et turpium. Ebenso Chemnitz Loc. I. 185: Deus aliquid suorum donorum in mente reliquum esse voluit, unde cognosci possit, et quid sit Deus et qualis sit. Noch mehr Budde, inst. theol. dogm. I. 45: Et primo quidem constat, nihil omnino christianam religionem tradere, quod theologiae naturalis evidentissimis principiis repugnat. Quin potius quae recta ratio de Deo eiusque summa perfectione, itemque quod et unus sit et provida sua cura cuncta regat, res cumprimis mortalium sapientissime dispenset, porro quae de nominis cultu virtutisque studio et vitiorum fuga, de praemiis recte factorum scelerumque poenis docet, mirifice confirmat, illustrat et evidentissima quadam gravissimaque ratione omnibus hominibus inculcat. Vgl. desselben theses de atheismo et superstitione, Jenae 1717, p. 358 ff. Es ist eine auf den ersten Blick auffallende Erscheinung, dass in diesem Stücke die Socinianer und Arminianer dem natürlichen Menschen absprechen, was die Lutheraner ihm zuschreiben. Aber dieselbe gründet sich auf die verschiedene Fassung der imago divina, und die Entwicklung der lutherischen Doctrin ist durch diesen Gegensatz bedingt worden. — ⁹⁵) Dass ich damit allerdings die Meinung des Bekenntnisses treffe, lässt sich mit Stellen aus den Privatschriften seines Hauptverfassers, M. Chemnitz, belegen. Ex. conc. Trid. I. p. 240: De qualitatibus igitur, habitibus, actionibus et operibus humanis, quibus appellatio iustitiae tribuitur, quaestio est, an in illis consistat iustificatio nostri coram Deo ad vitam aeternam. Et ratio quidem, quia aliam iustitiam ignorat, plane ita statuit. Sed nos audiamus vocem Dei nostri pronuntiantis in scriptura iudicium suum de hac quaestione. . . Alia est autem politica iustitia,

qua coram hominibus vel inter homines iusti sumus et acquirimus praemia politica, quando scilicet actiones nostrae respondent legibus, quibus constat iustitia inter homines. Sed de illa hoc loco non disputatur, nisi quod scriptura ridet illos, qui (ut Pharisei) in iustificatione coram Deo homines deligunt iudices. p. 241: de externa disciplina rationis iuxta legem naturae in non renatis Paulus disputat ac Rom. 3. pronuntiat, gentes per disciplinam rationis non iustificari coram Deo, sed esse sub peccato: sunt enim sine fide Christi et sine spiritu s., corda sunt impia et immunda; ipsa etiam lex naturae per peccatum obscurata est, ita ut vix particulam aliquam legis de quibusdam secundae tabulae officiis teneant, et illi ipsi notitiae legis naturalis, quae adhuc reliqua est, disciplina ethnicorum non omni ex parte est conformis. Et in summa: mala arbor non potest bonos fructus facere, et sine fide impossibile est Deo placere. —

⁹⁶) Beispielsweise Martensen, christliche Dogmatik, 3. Aufl. p. 211: „Dass die erlösende Liebesoffenbarung endlich die Gerechtigkeitsoffenbarung durchbrechen wird, das wird nicht nur in Israel geweissagt, sondern auch im Heidenthume geahnt. In den verschiedenen Mythen kommen schwache Ahnungen von der Erlösung vor, die jedoch wieder von den weltlichen Gesichtsen zurückgedrängt werden bis der Trieb nach dem Reiche Gottes endlich durchbricht, um sich in der nordischen Ragnaroksmythe einen vollständigen Ausdruck zu schaffen, in dieser Apokalypse der Mythologie, welche als Abschluss ihres ganzen Systems zu betrachten ist. Das mythische Bewusstsein verkündigt hier seinen eignen Untergang und den Sieg des heiligen Princips. Hinter der Götterdämmerung erblickt Vola die Morgenröthe der Erlösung, einen neuen Himmel und eine neue Erde.“ —

⁹⁷⁾ Vgl. 588, 5: natura coecus, in den Dingen, quae ad conversionem et salutem nostram spectant; ausserdem 589, 9. 593, 20 ff. al. — ⁹⁸⁾ Melanchthon, Loci C. R. XXI. p. 686: Hoc igitur discrimen consideretur. Humanae leges tantum postulant aut vetant externa opera. Philosophia docet aliquanto amplius, videlicet actionem honestam esse non tantum externum aut simulatum opus, sed in mente rectum iudicium et in voluntate liberam electionem seu *προαίρεσιν* ad recte faciendum, inquit, accedere oportere. Moderationem igitur quandam interiorem affectuum et actionum postulat, quae proprie vocantur *ἡθικὴ*. Non autem accusat naturalem immunditiam nec iudicat (indicat in den früheren Ausg.) illa summa vitia pugnancia cum prima tabula, dubitationem de Deo, cor vacans metu et dilectione Dei, diffidentiam et similes morbos in natura hominis haerentes. Ganz richtig ist auch die Bestimmung Quenstedts II. p. 169: Gentes ex propriis naturalibus viribus non ipsam legem, sed *τὰ τοῦ νόμου*, quaedam quae legis sunt, seu particulam aliquam legis faciunt, i. e. aliqua virtutum specimina edunt. Schon hiernach beurtheilt sich die Aussage J. Müller's (Lehre von der Sünde II, 319): „die altprotestantische Auslegung der iustitia rationis setzt dieselbe eben zur bloßen iustitia civilis herab.“ — ⁹⁹⁾ Chemnitz Loc. I. 187: Ideo semper additur illa restrictio: aliquam habet libertatem in externis, aliquo modo potest praestare externam disciplinam, aliqua contingentia concedenda est. Numerantur autem haec impedimenta: 1) Diabolus, qui efficaciam suam habet in impiis, 2) vulneratio illorum naturalium donorum, quae reliqua sunt in natura corrupta. In mente enim iudicium etiam quoad externa saepe depravatur, ut: illam notitiam mens non negat: non occides. Sed inimicum occidere,

ibi in tali casu quaerit mens accusationem et praetextus. Disputat etiam Aristoteles, quod homines saepe faciant ea, quae sciunt esse vitiosa. Socrates quidem suo more contra disputavit, neminem contra iudicium mentis ruere. Sed experientia contrarium testatur. Dicit igitur Aristoteles, per *πάθος*, i. e. per contumaciam affectuum eripi menti particularem notitiam (in tali casu), cum tamen generaliter agnoscat esse vitiosum. Et in tali lucta mentis cum conscientia dicit fieri sicut fit in elenchis sophisticis, ubi quod concluditur non volumus concedere. Varia ergo est lucta inter potentias animae, etiam in externa disciplina. Voluntas enim quia a Deo aversa est, fit etiam alienior ab illis vestigiis notitiarum in mente. Affectus vero manifeste ruunt contra iudicium mentis et rapiunt voluntatem ad se, frustra reclamante iudicio mentis. Tandem etiam mens inflectit se ad affectus. Sequitur enim, quod Eph. 4, 19 vocatur, *ἀπηλγηγότες* i. e. qui nihil amplius curant, quid dicat iudicium mentis. Item Rom. 1, 28 (*ἀδόκιμον*). Die Stelle ist von mehrfacher Bedeutung, einmal wegen der richtigen Aussage von der Schwäche des liberum arbitrium, auch wo dasselbe noch vorhanden und wirksam ist, sodann weil man sehr deutlich daraus erkennt, was die Alten unter externa disciplina meinten, endlich und besonders, weil hier in richtiger psychologischer Zeichnung jene lucta im natürlichen Menschen beschrieben wird, auf deren verschiedenem Erfolg der sittliche Gradunterschied in der Heidenwelt beruht. Quenstedt, welcher sich nachmals (II, 169) auf diese Stelle bezog, hob nur den ersteren Punkt hervor mit Uebergehung gerade des Wichtigeren. — ¹⁰⁰) Vgl. p. 589, 9. — ¹⁰¹) Cf. Sol. Decl. p. 600 ff. Auch nach

dieser Seite hin wurden von den älteren Theologen die Consequenzen des Bekenntnisses bereits gezogen. Auf die Einwendung: *quid prosit audire verbum Dei, cum nemo veniat ad filium, nisi quem pater traxerit*, antwortet Hutter in seiner *Explicatio formulae Conc.* p. 170: *quemadmodum pater neminem trahit absolute et immediate, sed ordinate per verbum, ita neminem etiam negligit absolute, cum nullius delectetur interitu Ezech. 18, 23. 33, 11.* Freilich wird diesem Kanon schwerlich Genüge geschehen, wenn man mit Hutter jene Worte in folgender Weise näher anwenden wollte. *Quicumque igitur negliguntur a Deo, hi vel propter praecedentem contemptum verbi deseruntur* (dagegen ist einstweilen zu bemerken, dass dieser contemptus dem natürlichen Menschen überhaupt eignet), *vel propter defectum verbi pereunt* (ein Satz, der möglicherweise den Kanon selbst umstösst): *qui tamen defectus similiter Deo imputari non potest, cum statim a condito mundo per verbum sive primam promissionem evangelicam voluntatem suam patefecerit, imo mox post diluvium et tandem per concionem apostolorum universum genus humanum ad regnum filii sui serio vocaverit, usque adeo, ut tempore apostoli Pauli praedicatum fuerit evangelium omni creaturae, quae sub coelo est.* Quae certo concio pia cura et studio summo tum ab omni depravatione libera custodiri tum ad omnem posteritatem propaganda fuerat. Quod vero hoc factum non est, id impietati hominum et ingratitude in solidum tribuendum, qua et sibi et posteritati verbi divini prädicationem sua negligentia amiserunt. — ¹⁰²) Da das repugnare gratiae eine Eigenthümlichkeit des natürlichen Menschen überhaupt ist, so war man genöthigt die Repugnanz dessen, der trotz derselben wirklich bekehrt wird, und jene,

vermöge deren ein Anderer nicht bekehrt wird, von einander zu unterscheiden. So äusserten beim Altenburgischen Religionsgespräch (1568—69) die Jenenser Theologen nach Benennung der Punkte, welche dem natürlichen Menschen noch geblieben seien, sich in Betreff jener Frage dahin, nicht bekehrt würden diejenigen, welche furiose et rabiose dem h. Geiste widerstrebten (Bericht der fürstlichen Theologen zu Jena 1569, fol. 489, b.); und wie sie das meinen, geht aus einer andern Stelle hervor (fol. 494, b): „Derhalben soll und muss man wohl unterscheiden die natürliche Bosheit oder vielmehr Feindschaft wider Gott, so allen Menschen von Adam aufgeerbet und angeboren ist, von dem proposito und Vorsatz, allzeit derselbigen nachzuhängen.“ Diese Aussage lässt nun freilich sehr Vieles dunkel und unerledigt. Man wird aber nach dem, was die Theologen jener Zeit über das Aufhören der *aptitudo passiva* in dem *Locus* von der *induratio* und dem *peccatum in spiritum sanctum* bemerken, jene zweite *Repugnantz* anzusetzen haben unter Voraussetzung eines wirkamen und ebenmässig gesteigerten Zuges der Gnade. Und eben damit ist schon die Frage nicht mehr darauf gestellt, worauf wir sie an diesem Orte stellen mussten, ob die *capacitas passiva* des natürlichen Menschen abgesehen von der besonderen Berührung desselben von der Predigt des Wortes verloren gegangen sein könne. Denn wenn z. B. einige wenige der lutherischen Theologen von dem *peccatum in spiritum sanctum* behaupteten, es eigne auch Nicht-wiedergeborenen (*cadere etiam in non renatos*, so Balth. Meisner, Feuerborn), so meinten sie dies der Natur der Sache nach nicht so, als ob dies von dem *homo naturalis* an sich gelte. Dagegen führt es allerdings näher zum Ziele, wenn man

als subiectum indurationis zunächst zwar diejenigen bezeichnete, quibus voluntas in verbo Dei revelata fuit, sive beneficio regenerationis exciderint, sive eo nunquam affecti fuerint Joh. 12, 40; an zweiter Stelle aber jene, quibus non innotuit voluntas Dei verbo revelata, qui, dum quidquid in se superest luminis naturalis suffocant, indurationem committunt, Rom. 1, 20, 24, 28. So z. B. Quenstedt II. 89. Die Consequenzen dieses Satzes, dessen Tragweite bedeutend ist, wurden soviel mir bekannt von den Dogmatikern nicht gezogen. — ¹⁰³) Epit. 526, 19. Sol. Decl. 610, 90. — ¹⁰⁴) Das Torgische Buch bemerkt (Heppe a. a. O. p. 61): „Also kommen in diesem innerlichen neuen Gehorsam in den Bekehrten zu wirken drei Ursachen zusammen. Die erste und vornehmste ist Gott Vater, Sohn und heiliger Geist, welcher durch sein Wort in uns kräftig und thätig ist, ohne den wir nichts thun können. Die andere ist Gottes Wort, nämlich Gottes Befehl, Drohung und Verheissung, so uns in seinem Worte vorgehalten werden, welches wir mit allem Fleisse hören, lesen und betrachten sollen. Die dritte ist der Menschen Verstand, so durch den heiligen Geist erleuchtet, welcher Gottes Befehl betrachtet und versteht, und unser neuer und wiedergeborener Wille, der vom heiligen Geiste regieret wird und nun herzlich gern und willig, wiewohl in grosser Schwachheit begehret, Gottes Wort und Willen unterthänig und gehorsam zu sein.“ Dass diese Aussage der Sache nach der Bergischen Formel nicht widerstreitet, ergiebt sich aus den angeführten Worten allerdings noch nicht, wohl aber aus dem Vorhergehenden, z. B. p. 61: „da ein Christ nur ein Fünklein solcher Gnaden hat, dass er gern in Gottes Gnade sein wollte, der soll wissen, dass Gott diesen Anfang in ihm gemacht habe und

dass er dieses angezündete, schwach glimmende Fünkeln weiter aufwecken und stärker machen wolle.“ Ebenso meinten es die Jenenser Theologen, wenn sie Colloqu. Altenb. fol. 495 als die dritte Ursache bestimmen „des Menschen Gemüth, so wiedergeboren und erneuert ist und dem heiligen Geiste und Gottes Wort Folge thut und gehorsam ist.“ Daher auch Chemnitz in den Loci I., 201 zwar nicht von *tres causae conversionis*, sondern *bonae actionis* redet, *verbum Dei, spiritus s., voluntas humana, si modo recte et commode intelligatur. Concurrit enim voluntas humana non ita, quasi ex suis viribus adiuvet actiones spirituales, . . . sed* 1) *quia resistere potest spiritui sancto Act. 7, 51 et destruere opus Dei Rom. 14, 20. 2) Filii Dei aguntur spiritu s., non ut ignorantes et inviti credant aut bene operentur . . . sed gratia facit ex nolentibus volentes, quia operatur velle . . . Concurrit ergo ad bonam actionem etiam voluntas humana, sed non captiva et mortua, qualis per se et sua natura est, sicut describitur Eph. 2, 1, sed liberata et vivificata per spiritum sanctum. —* ¹⁰⁵) Sol. decl. 604, 67. 605, 70. 609, 88, 89. Vergl. Chemnitz Loci I., 199. — ¹⁰⁶) Heppe, S. 67. „Wenn aber gesagt wird: *hominis voluntas* (folgen die im Texte angegebenen Formeln), ist solches nicht von dem natürlichen verkehrten Willen zu verstehen, als ob des Menschen Wille vor seiner Bekehrung aus ihm selbst noch so viel Kräfte habe, dass er vor dem Anfange seiner Bekehrung etwas mitwirken könnte, denn er ist^t zum Guten erstorben; sondern von dem Willen, den der heilige Geist angefangen durch das Wort zu bekehren und zu erneuern.“ — ¹⁰⁷) Sol. decl. 608, 86. Epit. 526, 16. Man vergleiche damit die Erklärung der chursächsischen und Brandenburgischen Theologen ge-

genüber den Pfälzern, welche bei der candida interpretatio jener Sätze, wie sie in dem Torgischen Buche gegeben sei, stehen bleiben wollten, bei Hutter Concord. Concors p. 670: „Die Sprüche Chrysostomi und Basilii belangend sein gleichergestalt auch diesselbigen Niemand zu Leid oder zu Verdruss in dem zu Torgau erstmals verfassten Buch, sondern auf beschehene Erinnerung darumb ausgestrichen, weil ermeldte Kirchenlehrer (wie denn auch in den Schullehrern, im Interim und ganzen Papstthum) solche Sprüche im unrechten Verstand zur Bestätigung des freien Willens für seiner Bekehrung gebraucht, und da gleich denselben eine milde Auslegung gegeben, doch aus gedachten Schriften der Väter, dass sie es nicht in solchem Verstand geführet, wir überzeugen und überwiesen werden mögen.“ — ¹⁰⁸) S. Decl. 600, 50 — 601, 53. — ¹⁰⁹) Möhler, Symbolik p. 108: „Merkwürdig ist die Wendung, die sich die Concordienformel zu nehmen gezwungen sah, um die Menschen zur Anhörung der Predigt zu vermögen; eine Wendung, die allein ihre Verfasser hätte überzeugen sollen, wie ganz verkehrt die Lehre sei, welche sie verkünden. Da nämlich ihrer Ansicht zufolge der Mensch von seiner Seite zur Rechtfertigung gar nichts beitragen kann, nicht einmal das Vermögen mitbringt, Gottes Einwirkung aufzunehmen (man bemerke die sophistische Confusion!) und somit alle Anknüpfung mit Gott wegen des Verlustes jeglicher Spur gottverwandter Keime unmöglich gemacht worden ist (!), welchen Tadel konnte man aussprechen und welche Vorwürfe erheben, wenn Jemand in seiner Verstocktheit blieb, deren Entfernung von Gott allein abhing? Welche Rüge war noch möglich, wenn Jemand die h. Schrift nicht lesen wollte, oder es hartnäckig verschmähte, den evangelischen Vortrag

anzuhören, was von den Reformatoren als Bedingung, Gottes Geist zu empfangen, vestgehalten wurde? Eine Predigt anzuhören muss gewiss einem Menschen ohne alle geistliche Anlage und Empfänglichkeit als die wunderbarste Forderung erscheinen, so wunderbarlich als wenn ihm zugemuthet würde, sich zum Fliegen anzuschicken, ja noch seltsamer, weil er doch in diesem Falle den Sinn der Zumuthung verstünde, während er in Ermangelung alles Organs für die Predigt nicht einmal ausfindig machen könnte, was man nur mit ihm vorhabe, er müsste vermuthen, man habe ihn zum Besten. Die Concordienformel weiss nun nichts anderes zu sagen, als der Mensch habe doch noch die Kraft, sich von einem Orte zum anderen zu bewegen, er besitze doch noch äussere Ohren, wenn auch keine inneren, seine Füsse und äusseren Ohren also solle er nur in Bewegung setzen, und die Folgen sich beimessen, wenn er es unterlasse. So mussten die Füsse an die Stelle des nach der katholischen Lehre noch vom Falle zurückgebliebenen Willens treten, die Ohren die Dienste der Vernunft leisten und der Körper die Verantwortung des Geistes übernehmen!“ Dass dieser Vorwurf noch nicht als antiquirt zu betrachten sei, zeigt A. Schweizer, Centraldogmen I, 488 ff., dem der andere der oben angeführten Sätze entnommen ist, vgl. Gieseler Kirchengesch. III., 2. S. 301. — ¹¹⁰⁾ All diese Momente sind in der Concordienformel wohl beachtet. Sie fordert zunächst nur dies, *verbi praedicationem audire* 601, 52: denn *hoc verbum Dei homo etiam nondum ad Deum conversus nec renatus externis auribus audire aut legere potest*. Wenn dann eine *scintillula fidei* in dem Herzen entzündet 601, 54, oder, wie es 604, 65 heisst, alsbald der heilige Geist *opus regenerationis et renovationis* in uns angefangen

hat, so folgt dann die weitere Forderung, „dass wir durch die Kraft des heiligen Geistes mitwirken können und sollen.“ — Die Missverständnisse stützen sich zum Theil auf verkehrte Auslegung der Stellen 602, 57 u. 58. Die hier ausgesprochenen Sätze wollen verstanden sein im Zusammenhange mit dem Ausgangspunkte der gesamten Erörterung 600, 47, und indem 602, 56 gesagt wird, man solle von der Gegenwärtigkeit, Wirkung und Gaben des h. Geistes nicht allweg ex sensu urtheilen, sondern aus und nach der Verheissung gewiss sein, dass das gepredigte gehörte Wort Gottes sei ein Amt und Werk des heiligen Geistes, dadurch er in unsern Herzen gewisslich kräftig ist und wirkt, so bildet dazu die Verachtung des göttlichen Wortes und der *media spiritus sancti* überhaupt (57 und 58) die nothwendige Antithese. Dabei ist gar nicht ausgesprochen, ob jene Verachtung der Gnadenmittel, in Folge deren einem solchen nicht unrecht geschieht, wenn der heilige Geist ihn nicht erleuchtet, bereits einen früheren wirksamen aber wieder abgestossenen Gnadenzug voraussetzt oder dem *homo mere naturalis* eignet. Es bliebe uns unbenommen, was früher über den möglichen Verlust der *capacitas passiva* in dem natürlichen Menschen bemerkt worden ist, hierher zu ziehen; aber richtiger wird es sein, jenen hartnäckigen und finalen *contemptus* als eingetreten zu denken nicht ohne eine vorherige Gnadenwirkung, welche dessen Ueberwindung ermöglicht hatte. — ¹¹¹) S. Decl. S. 600, 50: „durch sein heiliges Wort, so man dasselbe predigen höret oder lieset.“ Ib. S. 601, 53: „Dieses Wort kann der Mensch, so auch noch nicht zu Gott bekehret und wiedergeboren ist, äusserlich hören und lesen.“ Ib. 55. „welcher (der h. Geist) durch das gepredigte gehörte Wort die Herzen erleuchtet und be-

kehret.“ — ¹¹²) Statt der eben angeführten Stellen der Concordienformel giebt das Torgische Buch folgende: „durch sein heiliges Wort, so man dasselbe predigen hört, fleissig lieset, betrachtet“ (Heppe p. 54); „dieses Wort kann der Mensch, so auch noch nicht zu Gott bekehret und wiedergeboren ist, hören, lesen und etlicher Massen betrachten“ (a. a. O.); „welcher durch das gehörte und betrachtete Wort die Herzen erleuchtet und bekehret“ (Heppe p. 55). Stehen geblieben ist der Ausdruck „etlicher Massen betrachten,“ wenn ich nicht irre, nur an einer Stelle, wo der Zusammenhang selbst jedwedes Missverständniss unmöglich machte: S. Decl. 594, 24. Da wird vorher gesagt, der Mensch vermöge in geistlichen Sachen ... anzufangen, mitzuwirken u. s. w. gleich so wenig als ein Stein oder Block oder Thon. „Denn ob er wohl die äusserlichen Gliedmassen regieren und das Evangelium hören und etlicher Massen betrachten, auch davon reden kann, wie in den Pharisäern und Heuchlern zu sehen ist, so hält er es doch vor Thorheit und kann es nicht glauben.“ — ¹¹³) So Selnecker in seiner Pädagog. christ. vom J. 1568 I, 307: „man müsse vorerst *carnalem voluntatem et conatum, qualis in Nicodemo fuit*, anwenden; einen solchen verlasse Gott nicht und wirke in ihm, *ab hoc carnali assensu debet fieri initium*: vgl. Balthasar, l. c. V, 34. — ¹¹⁴) S. Decl. S. 601, 55. — ¹¹⁵) Epit. S. 524, 4: *Huic verbo adest praesens spiritus sanctus et corda hominum aperit, ut sicut Lydia in Actis apostolicis (16, 14) diligenter attendant et ita convertantur.* — ¹¹⁶) Der Missverstand, welchem die kirchliche Lehre in Hinsicht auf die *iustitia civilis* überhaupt ausgesetzt gewesen ist, kehrt hier natürlich wieder. Man kann ihn bei Heppe, Dogmatik I, p. 454 lesen.

Wir verweisen dagegen auf Chemnitz, welcher dem natürlichen Menschen folgende Stücke zuschreibt. Manifestum est homines non renatos cogitare de Deo Rom. 1, 21; posse legere scripturam 2 Cor. 3, 14; posse loqui de verbo Dei Ps. 50, 16 . . . posse audire concionem, ut Act. 17, 20 Athenienses. Imo possunt concipere fidem historicam, sicut de diabolis inquit Jacobus 2, 19 et de hypocritis manifestum, et Paulus ipse tribuit hominibus non renatis conatum et studium, imo zelum, non tantum in civilibus operibus secundae tabulae verum etiam in religione 1. Cor. 12, 2. Rom. 10, 2. 9, 31. Und auf die daran geknüpfte Frage: haec cum ita sint, quomodo consistet doctrina de gratia praeveniente contra Pelagium? antwortet er weiterhin: habet caro cogitationes de Deo, sed illae non sunt initium conversionis, und damit erklärt er, was er unter den motus spirituales vorher im Unterschied zu den actiones externae disciplinae gemeint: Loci I, 196. Wenn daher Hepp e einen Widerspruch findet zwischen Aegidius Hunnius und Quenstedt, von denen der Erstere sagt (Disput. p. 118): quoad actiones spirituales externas, quae studium carnale vulgo indigetant, actu externo praestandas, voluntatem humanam vires non deficiunt. Potest enim audire verbum Dei, potest illud legere, discere, meditari, potest templa adire et potest haec omnia praestare ἡδέως καὶ μετὰ πάσης προθυμίας, libenter et cum omni aviditate, und zwar dies im Unterschiede von den actiones internae et vere spirituales, welche der Mensch weder verstehen noch leisten könne; der Andere aber sich so vernehmen lässt (Theol. did. pol. II, 178): ad hoc hemisphaerium etiam referimus τὸ ire in templum informationis ex verbo praedicato capiendae causa, legere et audire verbum Dei animo proficiendi, desiderio informationis

ex verbo teneri, quae omnia opera sunt praevenientis atque incipientis gratiae. Huc etiam pertinet externa et historica cognitio sensus veri propositionum biblicarum mysteria fidei tradentium 1 Cor. 2, 14. Eph. 4, 18. 5, 8: so hätte er, um die wesentliche Uebereinstimmung beider zu erkennen, nur auf die ausdrücklichen Zweckbestimmungen bei Quenstedt achten sollen. Denn τὸ ire in templum u. dgl. kann an sich ebensogut zu der einen wie zu der andern Klasse gerechnet werden, geschieht es aber animo proficiendi, desiderio informationis ex verbo, so ist eine actio spiritualis auf Grund der vorlaufenden Gnade. Daher sagt Quenstedt an einer andern Stelle II, 170: Habet etiam homo nondum regeneratus aliquo modo in potestate sua actiones sacras externas, quae extrinsecus actionibus spiritualibus serviunt ac proinde paedagogicae sive ad conversionem inductoriae vocantur, ipsius vero conversionis hominis neque pars sunt neque causa; quales sunt ingredi templum, audire verbum Dei, de eo disserere, scripturae libros legere. Als Beispiel führt Quenstedt den Sergius Paulus an, qui ἐπεζήτησε, valde cupiebat, desiderabat, expetebat audire verbum, studio non tam veritatis quam novitatis. Dann mit Berufung auf Act. 17, 18. Non est vero hic confundendum studium ac desiderium commune sciendi res divinas cum desiderio aeternae salutis inde percipiendae. Si praeter desiderium commune sciendi rem divinam (verba sunt Hülsemanni) accesserit desiderium aeternae salutis, desiderium deponendi peccandi consuetudinem ob reverentiam erga Deum etc., haec non naturae sed praevenientis gratiae instinctus sunt. — ¹¹⁷) S. Decl. 596, 31; vgl. Apol. 218, 70. Die Bedeutung dieses „Fassens“ erhellt noch näher aus der lateinischen Form:

quas ratio comprehendit, oder libertatem ad deligendas
 res rationi subiectas cf. Conf. Aug. art. XVIII. — ¹¹⁸) S.
 Decl. 594, 26: ratio et liberum arbitrium; ib. is
 (spiritus s.) donat intellectum et cor hominis aperit,
 ut scripturam intelligat. S. 589, 7: credimus, quod ho-
 minis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus
 spiritualibus . . . prorsus nihil intelligere, credere,
 amplecti . . . possint; cf. S. 598, 42. Ferner p. 602,
 59: homo creatura rationalis, quae intellectum et
 voluntatem habeat; 603, 60: Sic autem eum trahit, ut
 ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus et ex
 rebelli voluntate fiat prompta et obediens voluntas. Die
 scheinbar umgekehrte Ordnung 591, 15 fin. steht damit
 nicht im Widerspruch. — ¹¹⁹) S. decl. S. 594, 24:
 601, 54. 605, 71. — ¹²⁰) Die Untersuchungen von
 Joh. Musaeus über diesen Punct (Praelect. in Epitom.
 formulae Conc. p. 107 ff.) sind unter denen der früheren
 Commentatoren zur Concordienformel weitaus die schärf-
 sten und selbstständigsten. Er führt aus, die obiecta
 spiritualia können auf doppelte Weise betrachtet und
 erkannt werden: cognoscuntur enim vel confuse, sub
 ratione boni in communi, vel distincte in propria sua
 natura seu ratione specifica; e. g. ad Romanos 9, 30, 31
 dicitur de Judaeis, quod sectati fuerint iustitiam, et 10, 2,
 quod zelum Dei habuerint. Ergo cognitam habuerunt
 quodammodo iustitiam, sed confuse tantum. Noverunt
 enim Deum esse et secundum eius beneplacitum esse
 vivendum: noverunt etiam dari aliquam iustitiam, quae
 coram Deo valeat et cuius intuitu homines iustificentur
 et salventur. Verum haec erat cognitio tantum confusa
 et admodum generalis. Quando enim ulterius quaeri-
 tur, in quonam illa iustitia consistat et quae eius sit de-
 finitio, quae causa, quibus mediis obtinenda, oppido ap-

paret, quod Judaei ignoraverint, seu distincte non intellexerint iustitiam Dei. Ignorabant quippe, quod in Christi merito per fidem apprehenso iustitia Dei consistat (p. 113). Die Sache ist richtig, nur dass die Wahl der Beispiele die mechanische Auffassung des Begriffes homo naturalis von Seiten der alten Dogmatik zeigt. Jene Juden waren ja offenbar eben als solche mehr oder weniger als homines naturales. Nun fährt Musaeus fort, auch die actus voluntatis seien in duplici differentia: quidam dicuntur actus simplicis complacentiae, quidam vero actus efficaces. Simplicis complacentiae actus vocari solet complacentia, quam voluntas habet circa obiectum secundum se consideratum, non considerato, an obtineri possit nec ne. . . . Efficax autem actus dicitur, cum voluntas tendit in obiectum ut acquirendum. Nach diesen Voraussetzungen behauptet Mus. (p. 114), der natürliche Mensch habe ex naturalibus aliquem actum eumque efficacem circa bona spiritualia tantum confuse cognita; so z. B. nach Rom. 9, 30, 31 iustitia, quam sibi concipit humana ratio vel fingit, non est Dei iustitia, sed illa demum Dei iustitia est, quam Deus in verbo suo testatur sibi placere; unde neque actus ille voluntatis circa tale bonum spiritualis actus est, neque vires, per quas elicitur actus, spirituales sunt dicendae. Nun aber fragt es sich weiter um die Stellung der voluntas zu dem bonum distincte cognitum und hier glaubt Musaeus eben einen actus simplicis complacentiae annehmen zu dürfen, womit gemäss der obigen Bestimmung eine Tendenz des Willens auf Erlangung jenes Gutes nicht verbunden ist. — ¹²¹) Die inimicitia, welche dem natürlichen Menschen Gott gegenüber eignet, dass seine Natur nicht blos a Deo aversa, sondern auch adversus Deum sei, z. B. S. Decl. S. 592, 17 u. anderw., schliesst

jene complacentia aus. — ¹²²) S. D. 603, 60. — ¹²³) S. D. 603, 60. — ¹²⁴) S. D. 607, 81. — ¹²⁵) S. D. 600, 48. — ¹²⁶) S. D. 604, 66: Si quis Pauli dictum in ea sententia accipere vellet, quasi homo conversus una cum spiritu sancto eo modo cooperaretur, quemadmodum duo equi simul una currum trahunt, equidem hoc citra veritatis divinae iacturam concedi haudquaquam posset. — ¹²⁷) 610, 90: Hominis nondum renati intellectus et voluntas tantum sunt subiectum convertendum, sunt enim hominis spiritualiter mortui intellectus et voluntas, in quo homine spiritus Sanctus conversionem et renovationem operatur. Wenn dann von dem Menschen nach der Conversion gesagt wird, er cooperire, so schliesst dies unsre obige Aussage nicht aus, denn es cooperirt das durch den heil. Geist neugesetzte geistliche Subject. S. D. 604, 65: hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit. Ausserdem besonders 594, 25: Sacrae literae hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem, renovationem et omnia, quae ad illam efficaciter inchoandam et absolvendam pertinent, nequaquam humanis viribus naturalis liberi arbitrii, neque ex toto neque dimidia aut ulla vel minima ex parte, sed in solidum, i. e. simpliciter soli divinae operationi et spiritui s. adscribunt. In dem Weimarischen Gespräch zwischen Flacius und Strigel war diese Unterscheidung der Punct, in welchem die Differenz zu Tage kam und unausgeglichen fortbestand. Strigel behauptete a. a. O. p. 121: Si voluntas ne quidem adiuta potest aliquo modo annuere, non possumus esse rei propter verbum non susceptum, sed culpa in alium reiicienda est. Und vorher 106. Si voluntas etiam adiuta a spiritu

sancto non potest assentiri, necesse est, ut perpetuo ei repugnet, ut excutiat, reiiciat et repudiet verbum et spiritum sanctum, somit könne dann keine conversio eintreten; nam impossibile est in eadem voluntate esse motus extreme pugnantes et contradictorios, quorum alter est amplecti alter repudiare et quidem perstare in reiiectione (hierin liegt das Missverständniss: es gibt allerdings diesen doppelten motus, wovon der eine beistimmt der andere widerstrebt, so aber dass die Repugnanz nicht herrscht, sondern von Tage zu Tage in der Heiligung gebrochen wird). Flacius antwortet hierauf ganz richtig mit der Unterscheidung des natürlichen und des von Gott geschenkten Willens p. 110: ego ostendi, quod duo Adami sint in eodem homine in gradibus intensis. p. 122: praeunte gratia voluntas potest sequi acceptis his quasi pedibus, sed vos intelligitis tantum de gratia incitante; talis incitatio includit proprias vires ad perficiendum id quod etc. p. 132: illa ipsa manus apprehendentis non crevit ex corpore nostro, sed Dominus implantavit eam cordi, ut dare Dei opus sit et accipere simpliciter Dei beneficium, qui dat et voluntatem et facultatem apprehendendi. — ¹²⁸) Möhler's Symbolik S. 111. Der folg. Satz des Textes ebendas. S. 163. — ¹²⁹) Gegen Möhler p. 111. „In dieser Weise wird es auch einigermassen verständlich, wenn die Concordienformel bemerkt, dass zwar in der weiteren Entwicklung der Wiedergeburt der Mensch mit Gott zusammenwirke, jedoch nur durch seinen erneuerten Theil, durch das neue göttliche Geschenk, nicht aber in seiner Ganzheit: der übrige natürliche Mensch wird nie für das Reich Gottes thätig.“ — ¹³⁰) Vgl. S. Decl. 589, 7. Das ist auch der Sinn der Bestimmungen, wie sie sich z. B. bei Carpzov in der Introductio finden p. 1244: In motibus hominis conversionem

concomitantibus Deus licet operetur et quidem solus operetur positive, homo tamen istam operationem admittit, non repugnando et per sancta desideria, pia suspiria etc., non per modum infusionis habitualis, sed per modum actionis et motionis receptae. Adeoque in conversione quoad collationem virium Deus operatur et agit formaliter; in motibus vero non agit formaliter, sed tantum efficienter, homo autem formaliter agit. Non enim Deus poenitet, credit, desiderat, sed homo. Ebenso p. 1245: Non Deus sed homo poenitet et credit, ita tamen ut Deus unice vires et potentiam poenitenti et credenti donet et in actum deducat, homo tamen nihilominus formaliter poeniteat et credat. — ¹³¹) Wir sagen dies nicht irgend einem psychologischen System zu Liebe oder zufolge, sondern lediglich als Beschreibung des inneren Herganges, dessen genauere theoretische Begründung wir hier ausgestellt sein lassen. Aber wir entgehen dadurch solchen Erörterungen, wie sie z. B. Quenstedt anstellt III, 498: Verbum Dei in conversione hominis non agit per nudas suasiones morales, sive per vim solum plausibiliter persuasivam proponendo nobis obiectum amabile. Haec enim suasio moralis praesupponit vires liberi arbitrii, quae in conversione nullae sunt, nullaque est rerum, quae in verbo Dei proponuntur, congruentia sive cum intellectu sive cum voluntate in se considerata. Letzteres mag übrigens als Beweis dienen, dass wir über die Auffassung des Musäus im Sinne der kirchlichen Dogmatik richtig geurtheilt haben. Bemerkenswerth scheint mir nach dieser Seite hin das Urtheil von König, der, während er sonst mit Quenstedt als subiectum immediatum liberi arbitrii formaliter die voluntas und nur antecedenter den intellectus annimmt, doch (Theol. posit. p. 312) behauptet: Quid-

quid habet intellectum seu facultatem aliquid cognoscendi et diiudicandi et ab aliis rebus dignoscendi, illud habet etiam liberum arbitrium seu facultatem res cognitae et diiudicatae libere eligendi et repudiandi. Und ebenso kann man unter dem obigen Vorbehalt sich aneignen, was Musäus anderwärts p. 121 ausführt: ea est verbi natura, ut fidei christianae capita unum post alterum intellectui et mediante intellectu voluntati proponat et cum variae in mente exsurgant dubitationes (quod quidem circa hoc obiectum aliter fieri non potest) paulatim intellectum ad assensum inducat, dubitationes discutiat, ut et voluntatem pedetentim in spiritualia obiecta inclinet. —

132) Hinsichtlich des ersteren Punctes vgl. Chemnitz Loci I, 199: *Conversio seu renovatio non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur, sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Non ergo cogitandum est: securae et otiosae voluntate expectabo, donec renovatio et conversio . . . operatione spiritus s. sine meo motu absoluta fuerit. Neque enim in puncto aliquo mathematico ostendi potest, ubi voluntas liberata agere incipiat. Sed quando gratia praeveniens, id est, prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et spiritus et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu nostrae voluntatis. . . . In principio desiderium est obscurius, assensio languidior, obedientia tenuior et illa dona oportet crescere. Crescunt autem in nobis, non sicut truncus violento impulsu provehitur, vel sicut lilia non laborantia, non curantia crescunt, sed conando, luctando, quaerendo, petendo, pulsando: et hoc non ex nobis, donum Dei est. Darum unterscheidet Chemnitz im Verlaufe der Conversion fünf verschiedene Grade, (I. 194 sq.) deren erster anhebe mit*

sancta cogitatio, worauf dann consensus, pium propositum, desiderium, conatus, bis zum donum perseverantiae hin, nachfolgen. Womit weiter zu vergleichen desselben Autors Examen Conc. Trid. I, 211: aliter enim utitur faber instrumento inanimato, aliter vero spiritus s. operatur conversionem in mente, voluntate et corde. Facit enim ut velimus et possimus intelligere, cogitare, desiderare, assentiri, accipere, operari etc. Man beachte auch hierbei die wohlbemessene Reihenfolge. Zur weiteren Orientirung, sowie zur Begründung der in dem Text gegebenen Auffassung diene Folgendes. Chemnitz Ex. Conc. Tr. I, 218: Nec infundit (spir. s.) illas qualitates, sicut liquor in dolium infunditur, sed ita ut sequantur motus et actiones in mente et voluntate. Quando igitur spiritus s. per verbum coepit naturam sanare, accensa aliqua scintilla efficaciae et facultatis spiritualis, licet renovatio non statim sit perfecta et absoluta, sed in magna infirmitate tantum inchoata, tunc tamen nec mens nec voluntas est otiosa sed aliquos habent novos motus, quos etiam debent exercere meditando, orando, conando, luctando etc. Sed illa spiritualis efficacia, spirituales illi motus, quantumvis tenues, non oriuntur, non nascuntur vel ex toto vel ex parte ex naturalibus potentiis, quas mens et voluntas ex prima nativitate habent, sed sunt dona, operationes et effectiones spiritus sancti in nobis. — In Betreff des zweiten Punctes, der, wie man sieht, auf das Engste mit dem ersten zusammenhängt, sehe man die vorsichtigen Bestimmungen Quenstedt's III, 495 ff., wo er zwar von dem ersten gradus der gratia, der gratia incipiens sagt, posse eam impediri et semel admissam iterum abiici, dann aber hinzugefügt: Licet primum gratiae pulsum nemo possit effugere, potest tamen aliquis, post-

quam primos motus a gratia praeveniente excitatos sensit, illam gratiam malitiose excutere. Ueber die Art dieser Repugnanz nachher. Und ib. p. 498, th. XXXI: fit illa ab infidelitate ad fidem traductio actione non irresistibili sed resistibili. . . . Quod ad primos motus a gratia praeveniente excitatos attinet, sunt illi quidem inevitabiles, quia non possunt impediri, ne oriantur, non tamen irresistibiles, quia, ne radices agant, impediri imo plane suffocari possunt. Diese motus inevitabiles treten (p. 500) ein, wenn der irrogenitus verbum Dei audit und bestehen in der cogitatio de peccato admissio, de vitandis flagitiis etc. Die Wirkung dieser gratia praeveniens ist nun diese, dass sie naturalem illam incapacitatem et inidoneitatem, quoad spiritualia omnibus communem, aufert, hac vero ablata remanet adhuc in homine naturalis et actualis repugnantia, spiritualibus prorsus contraria, quae ut inhibeatur et refraenetur, accedit gratia praeparans. — ¹³³) S. Decl. 604, 67. — ¹³⁴) J. Müller, das Verhältniss zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes, in den Stud. u. Krit. 1856, S. 549. vgl. S. 555. Das Missverständniss findet sich schon bei Strigel in der Weimarischen Disputation: p. 106: Si voluntas etiam adiuta a spiritu sancto non potest assentiri, necesse est, ut perpetuo ei repugnet, ut excutiat, reiiciat et repudiet verbum et spiritum sanctum . . . nam impossibile est, in eadem voluntate esse motus extreme pugnantes et contradictorios, quorum alter est amplecti, alter repudiare et quidem perstare in reiiectione. — ¹³⁵) S. Decl. 608, 82. J. Müller a. a. O. — ¹³⁶) S. D. 608, 83 — 85. Noch in dem Torgischen Buche werden die Reden, dass des Menschen Wille vor, in und nach der Bekehrung dem heiligen Geist widerstrebe,

„uneigentliche, gefährliche Reden“ genannt. Vgl. Heppe, der Text der Berg. etc. p. 65. Die Weglassung beider Prädicate in der Bergischen Formel ist ein Beweis mehr, dass hier nicht sowohl die Bekämpfung einer sachlichen Differenz, sondern die Beseitigung einer jener forcirten Ausdrucksweisen vorliegt, wie sie leider in den Controversen jener Zeit beliebt waren. So äussert Flacius in der Weimarischen Disputation, Gott bekehre den Menschen non solum non cooperante ex se naturali, carnali aut Adamico libero arbitrio sed etiam contra furentem et frementem. Satis mihi est illa una sententia Pauli Rom. 7, quod etiam post conversionem Adamica voluntas furat et fremat contra legem Dei, rapiat et capiat Paulum sub legem peccati, p. 130. Dass Flacius, abgesehen von seiner Meinung von der neuen Creation, sachlich von dem Bekenntniss nicht differirt, geht aus andern Stellen hervor, z. B. p. 330, wo er ausdrücklich behauptet, nos volentes converti et volentibus dari spiritum sanctum, si spectes divinitus donatam fidem et bonum velle, sed invitis, si veterem naturalem et carnalem hominem consideres. Richtig aber bemerkt Musaeus a. a. O. p. 137: illa autem locutio, quae a Flacio adhibetur, nempe hominem in et ante conversionem furere, plane est absurda, etiam de homine ante conversionem usurpata. Nam furere et fremere importat voluntariam et affectatam repugnantiam, qualis non cadit in omnes non renatos, et de quibus dicitur, quod fremant adversus spiritum sanctum, de iis dixerim, quod plane ordinarie non convertantur; nam talis furor excutit omnia media. — ¹³⁷) Es ist eine völlig entsprechende Darlegung des geistigen Hergangs, wenn von der excussio gratiae Quenstedt III, 495 bemerkt: quae vero excussio non fit a quavis repugnantia.

Non ab originali, cui corrigendae, ut loquitur D. Hülsemannus, gratia praeveniens adhibetur, nec a quavis actuali interna, h. e., pravis concupiscentiis, nec etiam a quavis actuali externa, quam spiritus sanctus in convertendo deprehendit, sed ab actuali repugnantia pertinaci et inprimis mediis salutis perseveranter opposita. Der letztere unklare Ausdruck erläutert sich durch Vergleichung des vorhergehenden Satzes: potest aliquis, postquam primos motus a gratia praeveniente excitatos sensit, illam gratiam maliciose excutere; vgl. Anm. 132. — 138) S. Decl. 602, 57, 58. — 139) S. Decl. 609, 89. Wir sagen dies im Gegensatz zu J. Müller, welcher in der angeführten Abhandlung p. 551 ff. behauptet, solch eine Wirkung Gottes führe zu prädestinationischen Consequenzen. „Wer, wenn es sich um Herumwendung des Menschen von der Finsterniss dieser Welt zu Gott, sei es auch um deren erste Anfänge handelt, an irgend einem Puncte vermeintlich zu Ehren der göttlichen Gnade den menschlichen Factor = 0 setzt, kommt unausweichlich dahin, Gott aufbürden zu müssen, was schlechterdings nur dem Menschen zur Last fallen kann.“ Und S. 553: „Wenn irgend etwas eine entschiedene Verfehlung ist, welche die heilige Schrift, die Grundanschauungen auch der deutschen Reformatoren, alle Erfahrung des religiösen Lebens gegen sich hat, so ist es dieses Bemühen neuerer lutherischer Theologen, einen Punct zu finden, wo die Gnade ein Moment des Heilsgutes oder eine Disposition zu dessen Annahme dem Menschen wirklich mittheilt, ohne dass diese Mittheilung durch eine empfangende, aneignende Function des Menschen bedingt wäre, d. h. einen Punct, wo Gott den Menschen nicht als persönliches Wesen behandelt.“ Dass jenes Bemühen nicht erst aus neuerer Zeit stamme, haben wir zur Genüge

gezeigt. Entschieden aber müssen wir in Abrede nehmen, dass die Wirkung Gottes darum eine magische sei, weil der Mensch zunächst lediglich von ihr bedingt wird. Ist es magisch, wenn ein Gedanke dem Menschen von aussen her gegeben wird, der unwillkürlich in das Bewusstsein eintretend eben durch seinen Eintritt den Menschen befähigt, ihm gegenüber den widerstreitenden Gedanken des Fleisches nachzuhangen? Magisch wäre die Wirkung nur in einem doppelten Falle, entweder wenn mit dem Eintritt der Gnade die Sünde und wäre es auch nur zum Theil extirpirt oder wenn die Potenzen des Erkennens und Wollens an sich erst gesetzt würden, während sie doch als solche bereits vorhanden nur durch die Einwirkung neuer Objekte zunächst unwillkürlich in ihrer Richtung bestimmt werden. Und wenn Gott den Menschen bei der Schöpfung nur die Freiheit gewährte, für die gegebene Seligkeit sich persönlich zu entscheiden, mit welchem Grunde wäre an „den heiligen Ernst seiner barmherzigen Liebe“ das Ansinnen zu stellen, dass er bei der Erneuerung „nicht blos diese Wahlfreiheit, die ebensogut zum ewigen Verderben wie zum Heil ausschlagen kann, sondern eben die Aneignung des Heils selbst wirken würde?“ Wir fügen zur weiteren Verständigung noch eine Darlegung des geistigen Herganges hinzu, wie sie bei Musaeus in seinen Praelectiones in Ep. F. C. sich findet: p. 124: illud etiam observandum est, utrumque, nempe cogitationem sanctam et desiderium pium solere a spiritu sancto excitari in homine nihil tale cogitante et ita motus hosce oriri subito, ut in hominis potestate non sit eos antevertere sicut alias in hominis potestate est antevertere motus deliberatos voluntatis. Exemplo sit rursus B. Augustinus, qui audiebat quidem disserentem Ambrosium, non tamen ut disceret,

quae dicebat, sed tantum ut audiret et ex ipso disceret saltem stili et sermonis elegantiam; de ipsis rebus spiritualibus et fidei mysteriis nihil cogitans sed sola verba curans. Interim ipsi res negligenti praeter opinionem inspiratur cogitatio de rebus ipsis, qua iudicare incipiebat, non incredibilia esse dogmata, quae ante putaverat esse impossibilia et stulta. Idem contigit Christiano Gersoni, cum ex Iudaismo conversus est; is nimirum legit novum Testamentum, non ut disceret fidem christianam, sed ut penitus cognosceret, quinam esset tam efficax ille error, qui tot myriades hominum seduceret, ut ipse loquitur. Nihilominus inter legendum a spiritu s. eius cor percellitur, ut fidei christianae dogmata ipsi inciperent videri non incredibilia et in eius voluntate exsurgeret desiderium ad repetendam totius novi Testamenti lectionem. Hinc est, quod communiter dici solet, cogitationem sanctam et pium desiderium inspirari homini nihil cogitanti tale vel suspicanti. Und hieraus entnimmt Musaeus weiterhin den Begriff des pure passive: inde porro fluit, hominem in conversionis initio, quando ei inspiratur cogitatio sancta et pium desiderium, habere se mere passive, h. e. nihil quidquam ad hosce actus producendos spiritui sancto cooperari. — ¹⁴⁰) J. Müller, a. a. O. S. 546. 559. — ¹⁴¹) S. Decl. 589, 7. — ¹⁴²) Wir führen beispielsweise nur eine Stelle aus dem 11. Art. der Concordienformel an, aus welcher jener Grundgedanke deutlich hervorleuchtet: S. Decl. 724, 90: Etenim hic articulus (de aeterna praedestinatione et electione Dei) recte et dextre explicatus veram et omnium firmissimam consolationem perturbatis mentibus praebet, quia inde certi fiunt, quod salus aeterna non in manu ipsorum sit posita (quam alias multo facilius quam Adam et Eva in paradiso, imo singulis horis et

momentis amitterent), sed norunt, eam in clementi divina praedestinatione fundatam esse, quam nobis revelavit in Christo, ex cuius manu nemo nos rapiet Joh. 10, 28. 2 Tim. 2, 19. — ¹⁴³) Insoweit und gemäss der gegebenen Restriction stimmen wir mit Müller überein, welcher a. a. O. S. 559 „das erwachende Bewusstsein des Zwiespaltes zwischen Sein und Soll, zwischen Wirklichkeit und Idee, in den das eigne Leben verwickelt ist, das Verlangen nach seiner Lösung, nach Herstellung der Harmonie des Menschen mit sich selbst“, als den Ausgangspunct für die zu vollziehende Bekehrung betrachtet. Und es ist ganz in unserem Sinne, wenn Müller bemerkt, das sei noch nicht das Gefühl der Entzweiung mit dem heiligen Willen Gottes, das Verlangen nach der Herstellung der Gemeinschaft mit Gott, denn in dieser Bedeutung werde jener Zustand weder gewusst noch geahnt auf dieser Stufe. Aber wir differiren von M. in der weiteren Consequenz, dass „dies eine Bewegung des inneren Lebens sei, welche die Richtung auf den Glauben an Gott in Christo habe, in gewisser Verwandtschaft mit diesem Glauben stehe und das Herz für seine Entstehung empfänglich mache, indem sie es für das Wirken des heiligen Geistes öffne.“ Das ist Pelagianismus. — ¹⁴⁴) S. Decl. 591, 14. Möhler Symbolik S. 77 zeigt, wie man dies missverstehen könne: „Die Concordienformel versucht übrigens ihrer Lehre auch ein tröstliches Moment abzugewinnen; sie macht nämlich die Bemerkung, wenn der Christ auch nur ein Fünkchen von Sehnsucht nach dem ewigen Licht in sich verspüre, so könne er sich durch dieses Gefühl von der begonnenen Thätigkeit Gottes in ihm überzeugen und freudig der Zukunft entgegenblicken, da Gott das von ihm angefangene Werk auch vollenden werde. Aus dem

Wahne nämlich, dass alle höheren geistigen Vermögen im gefallen Menschen zerstört seien, folgte von selbst, dass in diesem auch nicht die schwächlichste und entfernteste Sehnsucht nach Gott (!) aufkeimen könne; findet sich also eine solche im Christen, so ist dies den Verfassern der genannten symbolischen Schrift der sicherste Beweis von der begonnenen Wiedergeburt. Aus der Annahme aber, dass im Menschen nach dem Falle noch die religiöse Anlage zurückgeblieben, und darum auch die Möglichkeit eines höheren Sehns noch vorhanden sei, fliesse kein solcher Trost. Eine gefährliche Selbsttäuschung; denn dass allerdings auch bei den Heiden noch ein höheres Fünkchen glühe (!), ergibt sich aus der Betrachtung ihrer Geschichte.“ Um sich dieses Missverständniss zu ermöglichen, ist allerdings nichts weiter erforderlich, als dass man an Stelle der *scintillula aliqua* und *desiderium gratiae divinae et aeternae salutis* unvermerkt Ausdrücke wie „Sehnsucht nach Gott,“ „höheres Fünkchen“ u. dgl. setze. — ¹⁴⁵) Hinsichtlich des natürlichen Menschen vgl. S. Decl. 606, 74; in Betreff des geistlichen ib. 608, 83; 609, 88. Vortreffliche Aeusserungen über die Freiheit des Willens vom Zwang, neben der Behauptung der absoluten Nothwendigkeit (*necessitas*) alles Geschehens, schon bei Luther *de servo arbitrio*, Opp. lat. ed. Jen. T. III fol. 177: *Alterum paradoxon, quidquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri. — Breviter videamus, ne perniciosissimum dici patiamur. Hic sic dico, ubi id probatum fuerit, extra vires et consilia nostra in solius opere Dei pendere salutem nostram, quod infra in corpore disputationis spero me evicturum, nonne clare sequitur, dum Deus opere suo in nobis non adest, omnia esse mala, quae facimus et nos necessario operari, quae*

nihil ad salutem valent? Si enim non nos, sed solus Deus operatur salutem in nobis, nihil ante opus eius operamur salutare, velimus nolimus. Necessario vero dico, non coacte, sed ut illi dicunt, necessitate immutabilitatis, non coactionis, id est, homo cum vacat spiritu Dei, non quidem violentia, velut raptus obtorto collo, nolens facit peccatum, quemadmodum fur aut latro nolens ad poenam ducitur, sed sponte et libenti voluntate facit. Verum hanc libentiam seu voluntatem faciendi non potest suis viribus omittere, coercere aut mutare, sed pergit volendo et lubendo; etiamsi ad extra cogatur aliud facere per vim, tamen voluntas intus manet aversa et indignatur cogenti aut resistenti. Non enim indignaretur, si mutaretur ac volens vim sequeretur. Hoc vocamus modo necessitatem immutabilitatis, id est, quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit, sed potius irritetur magis ad volendum, dum ei resistitur, quod probat eius indignatio. Hoc non fieret, si esset libera vel haberet liberum arbitrium. Interroga experientiam, quam sint impersuabiles, qui affecti re haerent, aut, si cedunt, vi vel maiore alterius rei commodo cedunt, nunquam libere cedunt. . . . Rursus ex altera parte, si Deus in nobis operatur, mutata et blande assibilata per spiritum Dei voluntas iterum mera lubentia et pronitate ac sponte sua vult et facit, non coacte, ut nullis contrariis mutari in aliud possit, ne portis quidem inferi vinci aut cogi, sed pergit volendo et lubendo et amando bonum, sicut antea voluit et lubuit et amavit malum. Quod iterum probat experientia, quam invicti et constantes sint viri sancti, dum per vim ad alia coguntur, ut magis inde irritentur ad volendum, sicut ignis a vento magis inflammatur quam extinguitur, ut nec hic sit ulla libertas vel liberum arbitrium alio sese vertendi

aut aliud volendi, donec durat spiritus et gratia in homine. Man wird nicht verkennen dürfen, dass die letztere Darstellung durch den Gegensatz bedingt ist, wie denn Luther kurz darauf von dieser „Gefangenschaft durch den heiligen Geist“ bemerkt: quae tamen regia libertas est. Doch zeigt sich allerdings darin noch jene starre Fassung des göttlichen Wirkens, die, wie wir früher gesehen haben, nachmals von Luther selbst und von der lutherischen Kirche überwunden ward. —

¹⁴⁶) Gerhard Loci V, 99: Consistit arbitrii libertas in homine cum peccati servitute, nam et peccat et non potest non peccare et tamen libere peccat ac peccare ipsum delectat, quamvis nonnisi ad malum feratur, id tamen libere, id est, ultro et sponte, non invitus aut coactus eligit totoque impetu ad illud fertur. Adde quod in ipso malorum delectu quadam libertate utatur. Gerhard recipirt zugleich die treffende Schilderung der mit der Freiheit zusammenbestehenden Knechtschaft, wie sie bei Bernhard Clarav. serm. 81 sup. cant. sich findet (Opp. omn. Venet. 1765, T. II, 364): Nescio quo pravo et miro modo ipsa sibi voluntas, peccato quidem in deterius mutata, necessitatem facit; ut nec necessitas, cum voluntaria sit, excusare valeat voluntatem nec voluntas, cum sit illecta, excludere necessitatem; est enim necessitas haec quodammodo voluntaria. Premimur iugo non alio tamen quam voluntariae cuiusdam servitutis, ideo pro servitio sumus miserabiles, pro voluntate inexcusabiles, quia voluntas cum libera esset, servam se peccati fecit. Anima sub hac voluntaria quadam ac male libera necessitate et ancilla tenetur et libera; ancilla propter necessitatem et libera propter voluntatem: et quod magis mirum magisque miserum, ideo rea, quod libera ac per hoc eo ancilla quod libera. — ¹⁴⁷) S. Decl. 594, 24 u. a. St. —

¹⁴⁸) S. Decl. 593, 18. — ¹⁴⁹) S. Decl. 590, 9: Quin potius quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas suae rationis acumine indagent et comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt et ea omnia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, priusquam a spiritu sancto illuminentur et doceantur. — ¹⁵⁰) Dem widerspricht nicht das in der Concordienformel recipirte Urtheil Luthers zum 90. Psalm, S. Decl. 593, 21: Homo enim horrendam Dei iram adversus peccatum et ex ea consequentem mortem neque videt neque agnoscit, sed strenue in carnali sua securitate (etiam sciens volensque) pergit et ita in mille pericula, tandem etiam in aeternam mortem et damnationem se praecipitat. Denn die horrende Dei ira ist eben dies, was wir als den Hintergrund dieses in den precibus, admonitionibus, obsecrationibus, minis, obiurgationibus äusserlich erscheinenden Willens bezeichneten. — ¹⁵¹) De gratia et libero arbitrio Cap. 32 (ed. Benedict. T. X, 485): Certum est, nos velle cum volumus, sed ille facit, ut velimus, de quo dictum est: Deus est, qui operatur in nobis velle. Certum est: nos facere, cum facimus, sed ille facit, ut faciamus, praebendo voluntati vires efficacissimas, qui dixit: faciam, ut faciatis. — ¹⁵²) Ganz treffend ist in dieser Beziehung der Ausdruck Johann Gerhards, Loc. V, 172: In conversione ita agitur voluntas hominis a Deo, ut possit agere et non agere, hoc est, quando spiritus sanctus conversionis opus adgreditur, potest voluntas humana pertinaciter reluctans illud impedire ac saepe pro dolor! impedit. Wobei das quando entsprechend dem Vorhergehenden nicht so ausgelegt werden darf, als sei demselben das reluctari posse gleichzeitig; denn erst in Folge des agi erhält die voluntas das posse agere et non agere. Daher Gerhard

auch weiter unten statt des *quando* ein *posteaquam* setzt. *Posteaquam voluntas novis viribus donata est, concurrit ut instrumentum, non naturale, sed liberum, siquidem spiritus sanctus a renatis libere agentibus per peccata contra conscientiam expelli potest et saepius expellitur.* Die späteren Dogmatiker bleiben, zum Theil aus Furcht vor der Irresistibilität der Calvinisten, in der Unklarheit stecken, indem sie die Möglichkeit der Repugnanz dem ersten Act des Gnadenzuges gegenüber mehr oder weniger deutlich behaupten; vgl. Kromayer, theol. pos. pol. I, 426. Scherzer syst. theol. p. 157. Wogegen Bechmann adnotat. ad Hutteri compend. p. 430, nachdem er von den *primi motus pii* behauptet hat: *certo modo de illis concedi potest, quod sint irresistibiles, quatenus deliberationem nostram anteverunt, ut in potestate nostra non sit, ne oriantur, mit Gerhard einstimmig bemerkt: resisti tamen illis potest, postquam orti sunt, et impediri imo penitus suffocari possunt, ne radices agant et ne similes boni motus sequantur.* — ¹⁵³) Art. XI. de aeterna praedestinatione, S. 711, 34 ff. — ¹⁵⁴) Ebendas. 712, 39. — ¹⁵⁵) Man beachte ausserdem, um sofort jede Spannung zwischen *cum* und *per* in diesem Falle als unzulässig zu erkennen, wie unmittelbar vorher (38) und nachher (40) die Berufung als *per verbum et sacramenta* ergehend bezeichnet und den schlüsslich nach Gottes Rath Verworfenen der Widerstand gegen den heiligen Geist, der in ihnen durchs Wort kräftig sein und wirken will, zugesprochen wird, nachdem sie der Berufung theilhaftig geworden sind (*per verbum vocati illud repudiant*). — ¹⁵⁶) Catech. min. S. 359, 8. — ¹⁵⁷) Catech. maior, S. 456, 42 ff. — ¹⁵⁸) S. 456, 42. — ¹⁵⁹) Gegen J. Müller, das Verhältniss etc. S. 333. — ¹⁶⁰) J. Müller, a. a. O. S.

335 ff. Gemeint sind die Stellen 601, 52, 54, 55. —
¹⁶¹⁾ Dies der Zusammenhang von 601, 53 u. 54. — ¹⁶²⁾
 Der Ausdruck „hinzukommen“ (accedere) ist in diesem
 Falle, wo es sich um menschliche Thätigkeiten als solche
 handelt, vollkommen berechtigt. — ¹⁶³⁾ 601, 55. Dies
 ist die Hauptstelle, auf welche J. Müller a. a. O. 335 u. 36
 sich beruft. — ¹⁶⁴⁾ Vorrede Speners zu der Schrift:
 „M. Friedrich Christian Büchers Pastoris in Danzig
 Rahtmannus, kurz beantwortet durch Baltasar Köpken,
 Pastor zu Nauen, Frankfurt a. d. O. 1698, 4.“ Vgl. En-
 gelhardt, der Rahtmannische Streit, in Niedners
 Zeitschrift für histor. Theologie, 1854, S. 115. — ¹⁶⁵⁾ Vgl.
 die ebenerwähnte Abhandlung von Engelhardt S. 96
 u. 106. — ¹⁶⁶⁾ Rahtmanns Gnadenreich, a. a. O.
 S. 65. — ¹⁶⁷⁾ Gutachten der Jenenser a. a. O. S. 89. —
¹⁶⁸⁾ So mit Recht das Wittenberger Gutachten,
 ebendas. S. 80.

Frank, Franz Hermann Reinhold von, 1827-1894

Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und
beleuchtet

Bd.: 1

Erlangen 1858

H.ref. 154 hs-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10449057-5